



Périples au Maghreb Voyages pluriels de l'Empire à la Postcolonie (XIX e – XXI e siècles)

Fabienne Le Houerou

► To cite this version:

Fabienne Le Houerou. Périples au Maghreb Voyages pluriels de l'Empire à la Postcolonie (XIX e – XXI e siècles). Fabienne Le Houérou. Voyages Pluriels, 2010, Aix-en-Provence, France. L'Harmattan, 2012, collection Mondes en mouvement, 978-2-296-96220-0. hal-01374787

HAL Id: hal-01374787

<https://hal.science/hal-01374787>

Submitted on 1 Oct 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Périples au Maghreb

Voyages pluriels de l'Empire à la Postcolonie
(XIX^e – XXI^e siècles)

Périples au Maghreb

Voyages pluriels de l'Empire à la Postcolonie
(XIX^e – XXI^e siècles)

Ouvrage sous la direction de Fabienne LE HOUEROU
(CNRS – IREMAM)



SOMMAIRE

NOTE LIMINAIRE SUR ANDRE MARTEL – Jean-Charles JAUFFRET	9
INTRODUCTION – Fabienne LE HOUEROU, Si proches, si lointaines	11
CHAPITRE I – Colette ZYTNIKI, Faire son « métier » de touriste dans l’Algérie coloniale de la Belle Époque	25
CHAPITRE II – Idir HACHI, Le regard du vaincu : deux algériens à Paris en 1852	45
CHAPITRE III – Mohammed BENHLAL, Un voyage au pays des monstres d’acier	69
CHAPITRE IV – Kamel CHACHOUA, La chaîne de la violence ; entretien avec Yousef, un fils d’émigré et un enfant de l’immigration	85
CHAPITRE V – Geneviève FALGAS, Les retours des Français de Tunisie après l’indépendance : entre pèlerinage et tourisme	107
CHAPITRE VI – Belkacem AYACHE, « Nostalgie » ; les voyages réminiscences des Pieds-Noirs ; 45 ans après, le retour vers la terre natale	125
CHAPITRE VII – Gisèle SEIMANDI, La mère patrie	133
CHAPITRE VIII – André MARTEL, Tunisie 1954. Déplacement professionnel et parcours initiatique en temps de transition politique	139
CHAPITRE IX – Jean-Robert HENRY, L’apprentissage d’un décentrement du regard : à propos d’un « voyage d’initiation » accompli en Afrique au tournant de la décolonisation	151
CHAPITRE X – Driss ABASSI, Les voyages sportifs dans le Maghreb colonial et postcolonial : le cas des Jeux méditerranéens	173
CHAPITRE XI – Fabienne LE HOUEROU, Le cosmopolitisme des classes moyennes au XXI ^e siècle : l’exemple de la Thalassothérapie en Tunisie	185
CHAPITRE XII – Stéphane HEAS et Hafsi BEDHIOUFI, Les relaxations au Maghreb aujourd’hui : des versions mixtes et édulcorées entre Orient et Occident ?	209
CHAPITRE XIII – Baptiste BUOB, Au Maroc, le touriste comme une proie Cicérones, captation et commission	231

CHAPITRE XIV – Johan LEMAN, Les conversions entre l’islam et le christianisme en milieu belgo-marocain : mobilités spirituelles et glissements ethnoculturels dans un contexte postcolonial	249
CHAPITRE XV – Paola ABENANTE, Une <i>Rihla</i> au XXI ^e siècle : migrations et mobilité spirituelle d’un maître soufi contemporain	265
CHAPITRE XVI – Jean-Paul CHEYLAN, Liliane DUMONT, Patrimonialisation et recherche-action empathique en Haut Atlas marocain : voyages des regards	283
CHAPITRE XVII – Simona SILVESTRI, L’errance de certaines paroles en arabe tunisien : le langage féminin comme persistance aux changements de l’époque postcoloniale	303
CONCLUSION GENERALE – Fabienne LE HOUEROU, L’héritage colonial sur les circulations contemporaines entre l’Europe et le Maghreb	315
RESUMES	325

Note liminaire sur André Martel

Jean-Charles Jauffret

(professeur à Science-Po Aix-en-Provence)

Un des pères fondateurs de l'histoire militaire contemporaine dégagée de la traditionnelle histoire bataille au bénéfice de l'étude du concept de défense, de la nation en guerre et d'une approche globale de l'homme de guerre, l'homme en guerre, le professeur André Martel s'est aussi intéressé à la partie orientale du Maghreb. Jeune agrégé, à Sarrebruck comme premier poste, il préfère le collège Sadiki de Tunis où sont formées les élites de la nation tunisienne, comme il l'évoque dans la communication de ce présent colloque publié sous la direction de Fabienne Le Houérou. Ami d'André Nouschi et de Bruno Étienne, André Martel a consacré ses premières années à l'histoire du Maghreb. Sa thèse complémentaire, publiée en 1967, est un travail pionnier, en regards croisés, à propos de *Luis-Arnold et Joseph Allegro, consuls du Bey de Tunis à Bône*. Outre de nombreuses études sur ce pays qui lui est si cher, où il fut officier de réserve au temps des premières années de l'ère Bourguiba et où il conserve d'indéfectibles amitiés (Khalifat Chater, Mohamed El Aziz Ben Achour...), André Martel est aussi un fin connaisseur de la Libye. Sa thèse d'État, publiée en 1966, fait la synthèse de ses voyages et recherches à Tunis et à Tripoli à une époque où il était encore rare de mener des travaux à l'étranger : *Les confins saharo-tripolitains de la Tunisie, 1881-1911*. Cette œuvre magistrale brosse l'arrière-plan des enjeux de pouvoirs et d'intérêts, y compris religieux, de la mer de sable et de ses îles-oasis, qu'une brûlante actualité vient de nous rappeler. André Martel en avait déjà donné les clefs dans une synthèse prophétique parue en 1991 : *La Libye, 1835-1990. Essai de géopolitique historique*.

De mon maître André Martel, auquel j'ai eu l'honneur de succéder, en 1998, sur la chaire d'histoire de la défense créée pour lui, à Sciences Po Aix dix ans auparavant, après une vingtaine d'années passées à l'université Paul Valéry (Montpellier III) dont il fut président, je retiens surtout la volonté du chercheur pugnace toujours actif à l'heure de la retraite, mais aussi l'image du voyageur et du témoin des derniers temps de la présence française en Afrique du Nord, Fezzan compris. Son

inlassable curiosité, l'intérêt sans cesse affirmé pour l'Autre à travers ses multiples publications, notamment dans des revues tunisiennes (*Cahiers de Tunisie...*), en font l'incarnation de l'historien engagé dans la compréhension des peuples, autour du carrefour des civilisations de notre mère, la Méditerranée.

INTRODUCTION

Si proches, si lointaines

Fabienne Le Houérou

(historienne-CNRS – IREMAM)

Le concept de cet ouvrage se trouve dans le droit fil des travaux engagés sur les migrations sud-sud, dans un numéro publié en 2007 pour la REMMM – *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* – qui tentait une synthèse sur les mouvements des Subsahariens vers le monde arabe et musulman. Tant il est vrai que, depuis les années 2000, les itinéraires migratoires ont pris des formes innovantes et détournées. Les circulations sud-nord, en particulier celles des Africains, se sont modifiées en itinéraires sud-sud. Certains pays méditerranéens comme le Maroc, la Turquie, la Libye et l'Égypte s'imposant comme des étapes forcées vers un Occident de plus en plus difficile à atteindre. L'incertitude des arrivées ayant modifié la structure volatile des transits et des escales. Il est question de « temps obligés » où les prolongations sont devenues la norme plutôt que l'exception. Créant des territoires d'exil dans les villes méditerranéennes, véritables espaces liminaires (*liminal territories*) dans les faubourgs des grandes villes du sud.

Le concept du transit qui se « prolonge » a été une clef de lecture importante pour l'étude des étapes migratoires des Africains en Égypte. Différents articles sur les Subsahariens au Caire et l'ouvrage *Migrants forcés en Égypte et au Soudan* (Le Houérou, 2004) ont insisté sur le paradoxe de l'éphémère érigé en situation durable. Un numéro de la revue Kolor s'intéressait également aux caractéristiques de ces *transient spaces* (Le Houérou, 2005) comme poches ségréguées de la mondialisation. Mes travaux écrits et filmiques, tels les documentaires *Nomades et pharaons* (2005) ou *Voix du Darfour* (2007), exploraient les itinéraires des migrants du sud de la vallée du Nil (Soudanais, Éthiopiens, et Érythréens) leurs parcours migratoires et leurs stratégies d'installation en Égypte (Le Caire, Alexandrie, Khartoum) depuis les années 1980. Les explorations visuelles sur ces migrations nous ont démontré l'existence d'une logique circulatoire sud-sud des « parias », c'est-à-dire des migrants forcés (ayant fui

involontairement leurs contrées) d'origine africaine – originellement en provenance des pays les plus pauvres du monde.

Il était donc question de mouvements de populations défavorisées contraintes de s'arrêter dans le monde arabe avant de procéder vers l'*Occident* – destination souhaitée, rêvée et la plupart du temps jamais atteinte. « Inattingible »... une expression qui nous permet de saisir le caractère désespéré du projet migratoire des catégories les plus vulnérables de notre monde.

Les logiques de ces mouvements sont donc liées à cette faiblesse de statut (migrants forcés africains) précipitant les acteurs dans une compétition ardue dans le franchissement des frontières. Noyés dans les villes du monde arabe, ceux qui ne parviennent pas à atteindre l'objectif final demeurent prisonniers de la misère dans des espaces désolés et condamnés à une forme de paralysie. Cloués dans des espaces contraints qui prennent, parfois, la forme du ghetto (voir Le Houérou, 2007, *4 et demi*) ou du camp de réfugiés. La mondialisation, pour ces catégories, correspondant à une forme d'immobilisme forcé qui rappelle celui des nomades Touareg aujourd'hui. Un ordre de passage se dégage et les explorations visuelles (par des films sur les migrations forcées) ouvrent la voie à une analyse de la migration encastree (*embedded*) dans une logique de hiérarchie de populations et de nationalités. On bouge en fonction de son appartenance nationale, ethnique, sociale et de son pouvoir d'achat. Aussi, pour valider cette hypothèse, était-il utile de pouvoir comparer les migrations. Cette exigence comparatiste était à la base du projet de film sur les mouvements des retraités et des curistes français en voyage au Maghreb. Leurs déplacements, en Tunisie et au Maroc, me semblaient « plus faciles, plus joyeux », moins soumis aux vicissitudes des parias de la circulation des migrants africains.

Le projet de film *Thalassothérapie, Tunisie* s'inscrit dans cette démarche et répond à la question principielle : de quelle manière les classes moyennes européennes se déplacent-elles au Maghreb ? Que vont-elles chercher au nord de l'Afrique ? Lorsque le nord se déplace au sud pour des vacances/cures, ces mouvements sont-ils des transits ? Des exils ? Des périple ? Ou tout simplement des consommations ? La démarche cinématographique se trouve en amont du projet. Le film est la quintessence de cette recherche et porte la problématique en images.

Les anciens colons d'hier qui se précipitent sur les plages au Maghreb ont bouleversé les paysages du littoral tunisien et marocain. Les

Algériens, quant à eux, ne se sont pas prêtés à cette nouvelle confrontation « post » et à la « ryadisation » de leurs paysages. Ces mouvements du nord vers le sud ont ainsi déclenché une curiosité intellectuelle liée aux nouveaux marchés vacanciers qui se sont imposés, il y a trente ans, sur les rivages sud de la Méditerranée. Le chantier de recherche, comme il a été dit plus haut, a pris, initialement, une forme filmique comme questionnement générique sur le déplacement. Aussi le projet tunisien mené en 2008, 2009, 2010 à Hammamet ne faisait que faire rebondir cette investigation sur les migrations forcées et volontaires. L'enquête filmée tunisienne a été au-delà de nos attentes. En analysant les espaces créés, au sud de la Méditerranée, pour déplacés aisés, force a été de découvrir à quels points les territoires de ces « nantis », qui se meuvent pour leurs plaisirs, dans la recherche du mieux vivre, ont pu – contre toute attente – présenter d'étonnantes analogies avec les camps de réfugiés. Des enquêtes dans ces hôtels de luxe ont fait émerger des questionnements sur l'enfermement et les logiques de cantonnement même pour les déplacés les plus riches. Interrogeant la réalité globale des stratégies de circulations balisées et rationalisées dans des couloirs. Je reviendrai plus largement sur cette problématique dans l'article sur la thalassothérapie qui explore les *ethnoscapes* des cures tunisiennes.

Le projet de convoquer d'autres espaces de circulations comme ceux des sportifs, des offres de relaxations, des touristes, des anciens Pieds-Noirs, des coopérants techniques français, après les indépendances, des convertis à l'islam, des imans du sud immigrés en Europe, les circulations verbales et leurs nouveaux usages, pose la question du déplacement de manière générique. Déconstruit l'apparence chaotique et éclatée des circulations au XXI^e siècle grâce à une remise en perspective historique qui nous fait apparaître les continuités et les hiérarchies de ces mouvements. L'hypothèse étant que derrière l'écran des confusions de la mondialisation se dégage un ordre ou des ordres (désordres) de passages très codifiés. Que derrière le tropisme des migrations soit sud-sud ou nord-sud, il existe des courants qui sont difficiles de remonter en sens inverse. Des forces économiques, sociales, ethniques, régionales, nationales poussent les passagers à agir de façon déterminée. C'est la définition même du tropisme comme réaction d'orientation en direction d'un *stimulus*.

Cet ouvrage tente de distinguer le destin circulatoire des uns et des autres. La Méditerranée est-elle en train de devenir la danseuse du nord ? Après avoir été des territoires « ressources » pour la puissance coloniale, les rives sud de la Méditerranée sont-elles en passe de devenir une sorte

de territoire de distraction pour le nord ? Une danseuse clandestine à qui on interdit la domiciliation sur le territoire français ? Une danseuse cantonnée à son rôle distrayant, interdite de séjour prolongé.

Au XIX^e siècle, lorsque les Français de Tunisie partaient pour la France, ils prenaient le bateau, cela durait un jour et une nuit. Ils passaient la nuit dans les petits hôtels à proximité du port de Marseille. Puis, ils prenaient des trains le lendemain vers des destinations régionales diverses. Les voyages duraient de trois jours à une semaine. C'était tout un périple ! À partir des années 1950, les transports deviennent de plus en plus aisés, les records de vitesse rapprochent les espaces. En 1954, le voyage en Tunisie s'apparente à une initiation comme nous le rappelle André Martel, affecté comme professeur cette année-là. Dans un récit autobiographique dense reliant la petite histoire d'un fonctionnaire à la grande histoire d'un pays au bord de son indépendance. Plus tard, Jean-Robert Henry évoque également, pour les jeunes coopérants de l'après colonie des années 1970, le terme de voyage initiatique. L'Algérie, la Tunisie et le Maroc sont des expériences troublantes et fondatrices pour ces jeunes scientifiques confrontés à l'altérité. Dans les années 1980 et 1990 les mobilités sont banalisées par la facilité des transports qui ont rapproché les deux rives de la Méditerranée. Au XXI^e siècle, il suffit d'un peu plus d'une heure et trente minutes pour aller de Marseille à Tunis : rien n'est plus ordinaire que ce déplacement pour les curistes européens. Par ailleurs, les familles françaises d'origine maghrébine, ou binationales, préfèrent parfois faire le trajet en bateau afin de pouvoir circuler avec leurs voitures. Ils se déplacent ainsi avec des cargaisons parfois encombrantes, qui signent dans l'espace cette appartenance à deux mondes. C'est, encore et toujours, un périple !

En face, le déplacement est moins aisé, des barrières administratives nous montrent un nord sur la défensive. Peureux de se transformer en terre d'asile. Craintif à l'idée que trop d'installations durables, sur son territoire, feraient exploser son équilibre démographique, économique et social. Cet effroi se fonde sur une croyance partagée sur le caractère figé de notre société nord-européenne, une société qui serait impuissante à se réinventer dans la mixité.

Cet ouvrage questionne deux siècles de voyages et tente de saisir les vitesses de la Méditerranée en interrogeant ses mémoires afin d'élucider le paradoxe de ces rives si proches et pourtant si lointaines.

Les interventions des auteurs de cet ouvrage vont tenter de répondre à ces séries de questions en évitant les généralisations qui provoquent des réductions, qui, elles-mêmes, peuvent glisser vers l'idéologie. Le livre sera donc contradictoire : il épluche la question au ras des sources, en convoquant différentes disciplines.

Les sources écrites et orales seront continûment interrogées sur ces mouvements entre Maghreb et Europe. Le terme « touriste » n'est-il pas un concept postcolonial par excellence ? Existaient-ils des tourisms à l'époque coloniale ? Colette Zytnicki tente de répondre à ces questions en examinant la signification « d'être touriste » dans l'Algérie coloniale (1840-1939). Elle observe les représentations des touristes français arpentant les rues et les routes de l'Algérie coloniale. Analysant les répercussions de la « situation coloniale » sur les imaginaires et les pratiques des touristes « moyens » (terme emprunté à Bourdieu). Le fait colonial est-il en train de construire l'*habitus* du touriste ? Question fondamentale sur une activité en train de se constituer. Elle s'appuie sur des récits de voyage de classes moyennes de l'entre deux-guerres.

Les visions des populations colonisées et les voyages du Maghreb vers la France seront également l'objet de relations de voyages analysées au prisme de sources écrites. Comment voit-on la France de ce côté-là ? Les missions en France des Maghrébins à l'époque coloniale sont-ils des *tour-operators* ? Appartiennent-ils au domaine touristique ? Que nous disent les colonisés sur cette France impériale qu'ils visitent ? Cette parole souvent oubliée est explorée par Idir Hachi qui analyse le périple de deux notables algériens Ben Siam, originaire de Miliana dans l'Ouarsenis arabophone et Ben Ali Chérif, berbérophone, au milieu du XIX^e siècle. Ils élaborent deux apologies d'une France coloniale nourrie par une comparaison constante entre la gouvernance ottomane tyrannique et délétère (Ben Ali Chérif) et celle de la France juste et équilibrée. La description des mœurs françaises, positivement rapportée, souligne l'harmonie et la conciliation de l'ordre français et des éloges à l'égard de Napoléon III. Le récit de Ben Ali est celui du « vaincu » dont les dissonances silencieuses parlent de cette ambivalence inhérente à la situation coloniale.

Dans la même veine, Mohammed Benhlal narre l'expérience originale d'élèves officiers, lauréats marocains, en s'appuyant sur deux visites en France, en 1921 et 1929. Les témoignages traduisent la vision du monde de jeunes gens exprimant un émerveillement naïf à l'égard de cette France impériale appréhendée et comme puissance civilisationnelle. Perceptions qui nous permettent de valoriser la démarche « émique »

consistant à entreprendre l'archéologie mentale des cadres de réflexions des acteurs et le prisme d'un inconscient colonial. L'idée d'une civilisation supérieure étant avalée, voire digérée, comme un allant de soi. Jamais questionnée. Une convention de départ érigée en dogme. Ces périple s'apparentent plus à des voyages publicitaires (en faveur de la France) traduisant une déficience critique. Ils écrivent ce qui est censé plaire à leur mentor, le général Leclerc qui les a invités. Il s'agit donc d'une mobilité sous la houlette de la puissance coloniale. Des visites cultes à l'égard de la puissance mère, vénérée, le temps d'un voyage initiatique. Ces deux articles mettent en scène les regards des Marocains et des Algériens, issus de milieux privilégiés, en soulignant leur vision irénique de la France, regardée comme une puissance phare illuminant de sa modernité des sociétés encore prises dans les obscurités traditionnelles. Les deux textes s'enracinent dans des documents d'archives qui demeurent sans ambiguïté sur cette « fascination » exercée par la France sur les élites locales.

Dans le droit fil chronologique, Kamel Chachoua propose, à partir d'un entretien, effectué en 2005 avec Yousef, fils et petit-fils d'un émigré algérien, une sorte « d'auto-analyse assistée », des mécanismes de production et de reproduction de la violence dans une famille immigrée « ordinaire » d'une banlieue parisienne. Ce texte est précédé d'une note ethnographique serrée sur un épisode de vie douloureux et macabre des deux parents de Yousef, dans leur village en Haute Kabylie, durant la guerre d'indépendance. Il nous montre également le lien entre l'émigration-immigration algérienne en France et le fait colonial en général.

Geneviève Falgas nous fera revivre les voyages mémoriels d'anciens colons de Tunisie, leurs périple postcoloniaux. « Colons » d'hier, imprégnés par le prisme du voyage-culte. La visite est parfois « presque sacrée » sur les lieux de la colonisation. Geneviève Falgas se penche sur l'état d'esprit des Français de Tunisie lorsqu'ils se rendent en Tunisie comme touristes dans les années 2000. Elle évoque l'ambivalence de ces « anciens de Tunisie », touristes sans l'être vraiment, tout en l'étant. Certains itinéraires sont des « pèlerinages » qui ravivent une mémoire. Mais il existe autant de retours que d'histoires individuelles. Cette thématique est également explorée par Belkacem Ayache qui interprète un document visuel sur les Pieds-Noirs. Un documentaire qui retrace le périple réminiscence d'anciens colons en Algérie, 45 ans après avoir quitté Oran. Il explore la « Nostalgie » comme expérience postcoloniale ambivalente, à la fois douloureuse et joyeuse. Tous deux

insistent sur la relation de ces « anciens français de Tunisie ou d'Algérie » avec les cimetières qui « symbolisent » les plaies de retours non cicatrisées. Les morts traçant cette frontière mentale, spirituelle qui nous ramène à la blessure d'antan. Ces voyages postcoloniaux d'anciens colons nous rappellent que cette histoire est aussi une histoire des émotions, celles d'une vague migratoire de Français pour qui le voyage est un exercice mémoriel : un rappel. Ainsi, Gisèle Seimandi témoigne de son retour en Algérie. Voyage qu'elle fait après avoir écrit un livre – *Le Lac des Oiseaux. Vivre après l'Algérie*. Tout au long de ces pages, elle reconstruit, dans l'imaginaire, des lieux qu'elle ne connaissait pas, car trop petite au moment du départ et réincarne les personnes figées sur les photographies familiales. Le retour lui permet, 55 ans plus tard, de revivre certaines scènes évoquées à travers son écriture et surtout de répondre à ses interrogations concernant la « mère patrie ».

Ces trois articles (Belkacem, Falgas, Seimandi) insistent sur la plongée des voyageurs remontant au cœur de leurs mémoires et de leurs émotions.

André Martel évoque la Tunisie en 1954. Entre le temps du voyage colonial et celui du voyage postcolonial s'écoule généralement une période de transition, difficilement prévisible dans sa durée et ses manifestations. L'indépendance paraît acquise à terme, mais sa traduction dans les comportements du proche décolonisé reste impossible à prévoir. Ce type de déplacement dont on connaît à priori le commencement mais pas le terme, même s'il est programmé, affecte selon les cas un nombre plus ou moins important d'individus ; le plus souvent des fonctionnaires peu nombreux. C'est cette expérience qu'André Martel rapporte en évoquant son affectation d'enseignant en Tunisie au printemps 1954, en période de troubles, son départ dans une situation apaisée par le discours de Carthage (31 juillet 1954), son parcours initiatique d'insertion sur fond d'une part d'attente de l'indépendance en Tunisie, de soulèvement dans l'Algérie voisine (La Toussaint rouge) d'autre part.

Jean-Robert Henry rapporte lui une expérience originale de jeunes français en Algérie au tournant de la décolonisation. Il insiste sur la référence au tiers-monde comme credo d'une génération arrimée à l'idéologie du développement qui, sublimant le passif colonial, légitime désormais sans complexe le rêve néo-exotique et l'expatriation. Il décrit de manière authentique une expérience personnelle forte de découvertes de mondes non-européens qui structurera durablement l'itinéraire personnel et professionnel. Une initiation qui sera la source d'un décentrement du regard.

Driss Abbassi, de son côté, explore les périples des sportifs sur l'espace méditerranéen. Ces Jeux méditerranéens racontent une histoire contemporaine de mobilités institutionnalisées qui ont la spécificité d'être régularisés et collectifs. Ces sportifs, en équipe, incarnent le pays tout entier et leur présence dépasse la simple compétition. Le jeu est vitrine de la situation postcoloniale. Les compétitions sportives, à l'échelle de la région, deviennent des enjeux politiques. Le sport « métaphorise », en quelque sorte, la revanche politique des anciens colonisés. La compétition physique dissimule des enjeux moins visibles. Gagner aux jeux permet également de montrer que l'on est plus fort que l'autre. C'est lui dire, en creux, que l'on est dégagé des anciennes dépendances et que l'on découvre sa propre force.

Fabienne Le Houérou se penche sur la question des hiérarchies de circulations en explorant les mouvements des classes moyennes au Maghreb. À partir de l'expérience tunisienne de thalassothérapie, elle interroge les réinventions cosmopolites à l'œuvre et les métissages d'une nouvelle culture née à partir de la consommation des classes moyennes. Une enquête de plusieurs années, dans un centre d'Hammamet, éclaire l'interdépendance entre consommation et culture et permet d'interpréter la station de cure / loisir comme un espace de sens clos, lieu de contrôle et de cantonnement volontaire. Paradoxalement, cette « réserve confortable » de l'hôtel / cure présente d'étonnantes analogies avec l'espace contraint et concentrationnaire des camps de réfugiés. Du camp de vacances au camp de réfugiés, une logique de l'enfermement détermine les rapports sociaux en postcolonie. Cet univers des « médecines douces » sera également exploré Stéphane Héas et Hafsi Bedhioufi qui nous livrent leurs observations sur l'offre de relaxation au Maghreb. Analysant le paradoxe des activités reposantes, ils examinent l'exportation d'un modèle occidental qui se greffe sur des pratiques traditionnelles de *hammam* et des résistances « moralisatrices » à l'égard des nouveaux salons de massage qui apparaissent dans les villes tunisiennes. Soulignant l'ambivalence d'une société ouverte aux nouveautés (les bénéfices du « vivre relaxé » est désormais un credo en Tunisie) mais résistant également à ces mêmes changements reléguant la relaxation à la clandestinité. La police des mœurs exerçant une surveillance sur les activités de ces salons. Espaces toujours suspectés de dérapages par les autorités, et révélant, *in fine*, que la société est toujours « tendue » dès lors qu'il est question de dévoilement du corps.

Baptiste Buob propose une analyse de l'économie du tourisme dans la médina de Fès au Maroc en s'intéressant plus particulièrement au rapport

quasi cynégétique qui peut s'instaurer entre le voyageur et son guide. L'étude de la circulation de l'argent du tourisme et des procédures de captation met à jour l'existence d'un marché singulier rendu intentionnellement opaque, où la capacité de débusquer et de masquer les informations est une compétence cruciale. Au-delà d'une relation caricaturale entre des chasseurs et des proies, il montre notamment que le déni de la réalité économique, pourtant au fondement de la relation touristique, est une des conditions d'un possible désenchantement.

Ces pages sur les mobilités touristiques se rapportent également à la hiérarchie des circulations et fait remonter la question des violences dans la relation postcoloniale. Le touriste pourrait ainsi être perçu – dans un *continuum* historique – comme produit dérivé de la domination culturelle ? Les conflits entre touristes et autochtones, que le travail de terrain fait ressortir, soulignent la prégnance du prisme colonial. Sa résurgence et sa résonance sur le présent. Plus directement cette expérience de terrain nous invite à poser la question de manière brutale : le touriste d'aujourd'hui est-il le colon d'hier ? Le touriste, avec son billet d'aller-retour en poche, se présentant parfois en ancien colon repent ou en nouveau propriétaire de *ryad* de l'élite mondialisée.

A contrario, les mobilités spirituelles analysées par Johan Leman et Paola Abenante, nous invitent à réfléchir sur la volatilité du religieux comme phénomène éminemment postcolonial. La domination culturelle et économique du nord ne provoque pas de suivisme spirituel. De nombreuses conversions d'Européens à l'islam sont également le signe de nouvelles mobilités postcoloniales qui prennent un essor considérable. Ces conversions, toujours plus nombreuses, depuis les années 1980 en Europe, nous disent que les mobilités spirituelles vont dans le sens inverse de la domination matérielle. Le nord ne s'impose pas spirituellement au sud. L'Occident se rend progressivement plus réceptif aux modèles de la spiritualité musulmane. Sensibles aux fondements collectifs d'un islam qui soude une communauté, les nouveaux convertis ou « convertants » ont parfois l'illusion d'appartenir à une *umma* solidaire (Johan Leman). Ces derniers ne recherchent-ils pas une chaleur communautaire qui fait défaut dans les espaces urbains désolés de l'individualisme en Occident ?

Les conversions peuvent-elles être interprétées comme une critique de la civilisation occidentale, civilisation du « je » tout puissant ? Un sujet isolé, éclaté, atomisé dans un espace de sens ultra concurrentiel ? La demande de religion et de sacré ne seraient-elles pas, dans cette

perspective, en cohérence avec les rêves de solidarité d'une société qui se sent déshumanisée ?

Partant d'une confrontation entre les récits d'un immigré égyptien en Italie et ses notes de terrain, Paola Abenante propose une lecture de la migration postcoloniale à travers les outils fournis par le genre littéraire de la *rihla*, c'est-à-dire les récits des voyageurs musulmans concernant leurs pèlerinages physiques et spirituels à la recherche du savoir. L'ethnographie décrit les « déboires » de Nasser, maître soufi et immigré. Tout en évoquant le quotidien d'un clerc spirituel dans ce qu'il y a de plus ordinaire, elle aborde la migration comme un rapport tenu entre l'extérieur et l'intérieur, le physique et le spirituel. En s'intéressant à l'histoire de Nasser, elle illustre ici la thématique d'Abdel Malek Sayyad sur l'immigration comme expérience corporelle. Pour Nasser, la migration s'ancre dans le corps, siège et réceptacle, de l'expérience. Paola Abenante inscrit ce cas d'étude dans une triple mobilité. Il est question d'une mobilité postcoloniale ordinaire d'un migrant égyptien, mais également de son voyage intérieur et finalement de la mobilité spirituelle des Italiens face aux enseignements d'un maître soufi.

Johan Leman constate que dans les villes du continent ouest-européen se développe un multiculturalisme qui se nourrit d'une culture des mobilités postcoloniales. Il s'attache à caractériser cette mobilité spirituelle comme un mouvement qui va d'un christianisme sécularisé vers l'islam d'une part, et, dans une moindre mesure, de l'islam vers un christianisme essentiellement évangélique, d'autre part. Son article étudie ces deux mobilités dans une ville comme Bruxelles et, plus largement, en Belgique. Pour les décrire et les comprendre, il fait appel à une interprétation socioculturelle du concept de « différence » (avec « a ») de Derrida et à la notion de « sujet excessif » de Rothenberg.

Enfin, Simona Silvestri évoquera la mobilité du vocabulaire et l'errance de certaines paroles en arabe tunisien. Elle inventorie le langage féminin et, grâce à un relevé minutieux des termes employés par la gent féminine, en Tunisie, elle observe la persistance de certains archaïsmes lexicaux comme actes volontaires de résistance sémantique à la modernité. Ces conservatismes linguistiques sont interprétés comme l'une des conséquences des « pollutions » culturelles exogènes et des effets de la mondialisation postcoloniale.

Ces mobilités, par leurs variétés, nous conduisent ici à une approche pluridisciplinaire où linguistes, historiens, anthropologues, sociologues, réfléchissent sur cette continuité fondamentale de l'après colonie en

relation avec les mobilités. La mondialisation est ainsi au cœur de processus complexes tissés avec autant d'emprunts que de rejets.

Les films de chercheurs que nous avons projetés, dans la journée du 26 octobre 2011 interrogent visuellement cette mondialisation comme domination culturelle de l'Occident où justement les suds sont soumis au goût d'une clientèle avide de biens culturels tel que *La danse des canards*, imposant des musiques, des styles qui participent d'une domination culturelle à lire entre guillemets, tant celle-ci n'est qu'apparente (Thalasso, 2007, 2008). Les voyages touristiques, les voyages sportifs, l'offre de relaxation au Maghreb peuvent favoriser des préservations patrimoniales. Le tourisme « intellectuel » est également capable de produire des expériences fécondes partagées, comme nous le montre le film de Jean-Paul Cheylan et Liliane Dumont. Le documentaire *Les greniers d'Aoujgal* (<http://video.com/agharas>) met en scène des efforts conjugués, franco-marocains, de préservation du patrimoine de greniers accrochés aux falaises du Haut Atlas marocain à Aoujgal. Un site d'une exceptionnelle beauté mais également un espace d'équilibre agraire complexe. Il s'agit alors de saisir la spécificité « émique » du chercheur et de son regard. Un regard « éthique et mobile ». La falaise forme un patrimoine vernaculaire et identitaire, un impressionnant grenier situé dans le Haut Atlas marocain – qui est exploré dans l'article par le truchement de divers regards historiques et contemporains. Les perspectives de valorisation envisagée par les groupes sociaux attachés à ces lieux sont abordées en pratiquant une approche de recherche-action délibérément empathique dont le film documentaire rend également compte.

Ces perceptions visuelles de chercheurs seront également illustrées par une ethnographie filmée, réalisée par Baptiste Buob, qui suit des touristes accompagnés d'un guide dans la médina de Fès. Ces entrées visuelles, sur les cosmopolitismes contemporains au Maghreb, se présentent comme des tentatives d'ouvertures sur l'enchevêtrement relationnel entre l'Europe et le Maghreb. Voisins pris et épris dans un écheveau de liens historiques et sociaux qui s'inscrivent, avec intensité, sur la longue durée. La pluralité des visions sont autant de garde-fous résistant aux visions univoques (la vision unique) en insistant sur la valeur déroutante de l'imagination et de la créativité dès lors qu'il y a frottement entre différentes cultures.

Les périples du grand siècle se sont transformés en simples déplacements. L'accélération de nos temporalités date des années 1960 et

nous précipite vers des vitesses toujours dépassées. Des records. Le temps des performances est celui des moments en forme d'éclairs.

Références bibliographiques et filmiques

- Le Houérou F., *Passagers d'un monde à l'autre, migrants forcés éthiopiens et érythréens*, Paris, L'Harmattan, 2004, 201p.
- Le Houérou F. (dir), « Diaspora in Cairo: Transit Territories and the Transient Condition », *revue Kolor, Journal on Moving Communities*, vol. 5-n° 1, 2005, 96p.
- Le Houérou F. (dir), « Migrations Sud-Sud », *REMMM – revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 119-120, novembre 2007, 320p.
- Le Houérou F., *Darfour : le silence de l'araignée*, Paris, L'Harmattan, 2009, 120p.
- Le Houérou F. (dir.), *Nomades et pharaons*, film documentaire, La vie est belle films, CNRS Images, Cytizen télévision, 46 minutes avec la participation de TV5 et KTO, 2005.
- Le Houérou F. (dir), *Hôtel du Nil : Voix du Darfour*, film documentaire produit par le CNRS Images, Wapiti Production, 52 minutes, 2007.

Liste des auteurs de l'ouvrage par ordre alphabétique

ABBASSI Driss, historien, chercheur associé à l'IREMAM
ABENANTE Paola, anthropologue, postdoctorante à l'université de Milano-Bicocca, chercheuse associée à l'équipe « Images et Imaginaires » de l'IREMAM
AYACHE Belkacem, doctorant en Histoire à l'IREMAM
BEDHIOUFI Hafsi, professeur de sociologie à Sousse (Tunisie)
BENHLAL Mohamed, anthropologue, ingénieur de recherche à l'IREMAM
BUOB Baptiste, anthropologue, cinéaste, chercheur CNRS-LESC – UMR 7186-Nanterre
CHACHOUA Kamel, sociologue, CNRS, IDEMEC
CHEYLAN Jean-Paul, géographe, directeur de recherche au CNRS, UMR ESPACE 6012 Avignon ; chercheur associé CIRAD ES-TETIS
DUMONT Liliane, cinéaste
FALGAS Geneviève, historienne, chercheuse associée au laboratoire FRAMESPA (Toulouse)
HACHI Idir, doctorant en Histoire à l'IREMAM
HÉAS Stéphane, sociologue, MCU – maître de conférence à l'université de Rennes 2
HENRY Jean-Robert, juriste, directeur de recherche au CNRS, IREMAM
JAUFFRET Jean-Charles, professeur à Science Po Aix-en-Provence
LE HOUEROU Fabienne, historienne, chercheuse à l'IREMAM et cinéaste
LEMAN Johan, professeur d'anthropologie à l'université de Leuven, Belgique
MARTEL André, historien, professeur émérite des universités
SILVESTRI Simona, étudiante en linguistique à l'université « L'Orientale » de Naples
SEIMANDI Gisèle, éditrice à la MMSH d'Aix-en-Provence.

CHAPITRE I

Faire son « métier » de touriste dans l'Algérie coloniale de la Belle Époque

Colette Zytnicki

(université de Toulouse-Le Mirail,
laboratoire FRAMESPA, UMR 5136)

« Voir l'Algérie et puis mourir... longtemps, longtemps après ! C'était mon rêve depuis les bancs du collège¹ ».

Le vœu formulé par Auguste Besset se réalisa à un âge mûr lorsqu'il entreprit un itinéraire à travers l'Algérie, se transformant en l'espace de quelques semaines en touriste. Mais peut-on être un touriste comme un autre dans le monde colonial ? On pourrait en effet penser que l'objectif de ce type de voyageur ne varie guère : changer de lieu pour se dépayser, s'étonner, découvrir ce que l'on ne connaît pas soi-même mais dont on a appris l'existence au cours de ses études ou dans les guides de voyage. Si les Français visitant l'Algérie à la Belle Époque se sont bien fixés ces buts, il n'en reste pas moins qu'ils sont également conscients d'évoluer dans un lieu un peu particulier, marqué au coin de la colonisation. Ce qui en fait une destination pas tout à fait semblable aux autres. Fleuron de l'Empire français, sa gestion ne cesse d'être débattue dans les colonnes de la presse depuis les années 1870, où partisans et contempteurs d'une plus grande autonomie du territoire ou de l'assimilation des populations indigènes s'affrontent. Rappelons également que l'idée coloniale est encore loin d'être unanimement partagée en ces années qui précèdent la Grande Guerre². En bref, partir en vacances dans l'Empire n'est pas tout à fait un voyage anodin. Chemin faisant, le touriste est amené à se confronter à la situation coloniale qu'il connaît assez mal mais qui ne peut manquer de l'intéresser à divers titres.

Que perçoit-il de ce contexte singulier ? Lui est-il d'ailleurs perceptible, et si oui, selon quelles modalités ? Quelles représentations se fait-il des hommes qui vivent dans les colonies et du système qui les encadre ? Telles seront les questions que nous poserons à un corpus formé de récits de voyages peu connus mais tout à fait pertinents, nous semble-t-il, pour répondre à notre propos. Ils émanent tous de touristes – terme qui sera à préciser – dans l'Algérie devenue une destination à la mode depuis la fin du XIX^e siècle. Nous analyserons donc leurs visions finalement assez complexes où stéréotypes et jugements plus personnels s'entremêlent, comme souvent dans ce genre de littérature³. Ainsi verrons-nous le point de vue d'un bibliothécaire provinois, d'un catholique obsédé par le passé chrétien de l'Afrique du Nord, d'un ancien militaire, d'un amateur de voyages, d'un sportif, et de plusieurs excursionnistes algériens, sans oublier celui d'une jeune femme.

Le métier de touriste

« À l'hôtel, on me passe, pour y apposer ma signature, le registre d'inscription des voyageurs. En parcourant la liste, j'y trouve le nom d'un certain nombre de personnes qui ont écrit à la colonne réservée à l'indication de la profession : Touriste. C'est une profession absolument nouvelle, qui n'a pas encore été soumise à la patente et dont l'exercice est d'ailleurs assez peu lucratif⁴ ».

L'anecdote révèle que si le terme de touriste ne désigne pas, bien sûr, une profession, il nomme une fonction connue et acceptée en cette fin du XIX^e siècle : l'un de nos voyageurs, désignant son activité, parle de son « métier de touriste⁵ ». Celui-ci consiste non seulement à s'ébahir devant les beautés des paysages et des villes, mais également à connaître le dessous des choses.

Le « métier » requiert une aussi certaine curiosité :

« Nous avons attendu de 6 à 8 heures à Perrégaux : j'y cause, m'informe, en un mot, fais mon office de touriste⁶ ».

Le touriste se démarque de l'aventurier en ce sens qu'il ne risque plus rien, les contrées dans lesquelles il s'aventure ayant été pacifiées :

« Je fais partie des visiteurs de l'arrière-garde, des simples curieux, et je m'expose à aucun danger sérieux, que celui de verser peut-être en allant dans ce lointain pays⁷ ».

Et pourtant, si nos voyageurs acceptent bien de se livrer au tourisme, s'ils revendiquent le fait de le pratiquer, ils ont bien du mal, à se reconnaître comme des touristes. Le touriste, c'est toujours l'autre, c'est vrai

d'ailleurs aujourd'hui et ce l'était déjà au milieu du XIX^e siècle. Car c'est un statut vaguement ridicule. À titre d'exemple, voici, en résumé, la description que donne Émile Bourquelot de l'un de ses compagnons de voyage. Il le décrit comme un brave bourgeois, genre « Joseph Prudhomme⁸ », revêtu de l'habit noir et de la chemise blanche en toutes circonstances, accompagné de sa femme qui souffre du dépaysement. Suivant à la trace son guide, en l'occurrence le fameux *Guide Piesse*⁹, rien ne le fera dévier de l'itinéraire qu'il s'est fixé grâce à lui. En bref, conclut Bourquelot, il présente tous les aspects du touriste défini par Alphonse Karr : « le voyageur qui voyage pour avoir voyagé¹⁰ ». La figure du touriste rejoint, on le constate, les caricatures du bourgeois si caractéristiques du XIX^e siècle.

Et comme toute caricature, le portrait-charge dessiné par Bourquelot dit à la fois le vrai et le faux. Le touriste du XIX^e siècle fait bien partie des classes moyennes au sens où on l'entendait alors. Les auteurs que nous avons sélectionnés sont bibliothécaire, conservateur de musée et adjoint au maire pour Émile Bourquelot, polytechnicien pour Alexandre Ratheau, hommes de lettres et adjoint au maire, lui aussi, pour Auguste Besset. Henri Richardot était poète et notaire, maire d'une localité champenoise et Lucie Faure, fille de Félix Faure, eut une carrière d'écrivain et de conférencière. Au total, ils dessinent l'arc de cette bourgeoisie, le plus souvent provinciale, assez aisée pour entreprendre un voyage plutôt coûteux, et assez cultivée pour lire les paysages au prisme de leurs lectures préalables.

Si tous reconnaissent faire du tourisme sans en revendiquer toujours le titre, il n'en reste pas moins que leur pratique diffère sur le terrain. Ainsi peut-on distinguer ceux qui n'ont aucune attache dans le pays et s'y rendent uniquement pour le visiter (Henri Richardot, Marcel Lescot, Auguste Besset – qui accompagne toutefois un ami qui traverse la Méditerranée pour des raisons professionnelles) ; ceux qui ont de la famille ou des amis sur place (Émile Bourquelot ou Alexandre Ratheau), ou bien encore, ceux qui mêlent déplacement officiel et visites privées (Lucie Faure).

À ces touristes venus de métropole, il faut en ajouter d'autres à la pratique d'un type particulier : l'excursionniste local. Dès la fin du XIX^e siècle, se développent en effet des sociétés d'amateurs de randonnées. Tel est le cas du Club alpin d'Algérie qui voit le jour en 1880.

Pendant la belle saison, généralement à Pâques ou à l'Ascension, les membres de l'association partent escalader les montagnes du Djurjura ou des Aurès. Ils font également partie de la bourgeoisie, coloniale pour le

coup : ils sont professeurs ou membres de professions libérales, fonctionnaires aussi. En 1904, est également fondée l'association des Amis réunis d'Alger qui organisent des balades les dimanches de printemps dans les environs de la ville et défend le tourisme dans la colonie¹¹.

Enfin, comme beaucoup de touristes du XIX^e siècle et de la Belle Époque, ils tirent de leur déplacement un ouvrage qui prolonge le voyage. L'un ne va pas sans l'autre, on le sait¹².

L'Algérie touristique

Avant de savoir ce qu'ils rapportent dans leurs récits, il importe de retracer le décor dans lequel évoluent les touristes, celui d'une Algérie qui est devenue, comme le dit J. De Beauregard, une destination à la mode dès les années 1860¹³. Mustapha supérieur, situé sur les hauteurs d'Alger, est un lieu très couru depuis la seconde partie du XIX^e siècle, fréquenté par une *gentry* cosmopolite qui y a fait construire des villas luxueuses. L'hôtel Saint-Georges, ouvert en 1889, accueille ces hiverneurs venus de la froide Europe :

« Nous en avons visité un, l'hôtel Saint-Georges, qui est un véritable paradis avec ses galeries artistiques aux faïences mauresques, où trônent des dieux et des déesses trouvées à Cherchell et d'où la vue s'étend sur un décor incomparable¹⁴ ».

L'établissement, racheté par la famille Guiauchain, une lignée d'architectes installée à Alger, placé dans un ancien palais, est devenu l'un des établissements les plus luxueux de la ville. Et il l'est resté. Dans les années 1880, c'est au tour de Biskra, oasis subsaharienne, d'être le point de ralliement des touristes aisés. Nos voyageurs y font tous une halte, attirés par la proximité du désert et la promesse d'une vie indigène plus authentique. Sous les effets de cette fréquentation chaque année plus intense à la fin du XIX^e siècle, la cité se transforme. En 1903, elle possède tous les « agréments » de la ville d'eaux : luxueux hôtels, magasins de « souvenirs », tout ce que « l'on trouve à Vichy ou à Biarritz¹⁵ ». Pour faire dans la couleur locale, le casino nouvellement construit rappelle l'architecture des mosquées. Et afin d'éviter aux touristes une promiscuité gênante, il propose un spectacle de danseuses autochtones, les *Ouled Naïls*, dans ses propres salons. Nous reviendrons plus tard sur ce type de divertissement.

Si l'Algérie est devenue une destination fort courue par la *gentry* internationale et la bourgeoisie française, c'est qu'elle est tout à fait accessible grâce à la révolution des transports. Plusieurs compagnies

maritimes proposent des traversées sûres et confortables entre l'Algérie et l'Europe. Selon Paul Gaffarel, l'ancienne compagnie Valéry offre ainsi à la fin des années 1870 deux voyages par semaine entre Alger et Marseille, un seul entre Bône, d'un côté et Oran de l'autre, et la France. La colonie est également reliée à la métropole par la Compagnie de navigation mixte, la Compagnie des messageries maritimes tandis que la British India Company fait une escale deux fois par mois à Alger¹⁶. Dans les années 1880, la Compagnie générale transatlantique, qui obtient la concession des services postaux en Méditerranée, affirme sa puissance en lançant des paquebots rapides et fiables. Le militaire Ratheau a préféré les services de la Compagnie Valéry :

« J'avais choisi pour m'embarquer les bateaux de la Compagnie Valéry ; ce n'est pas que l'on y soit mieux que sur les Messageries ; au contraire, celles-ci sont plus largement aménagées, et la nourriture y est, dit-on, meilleure. Mais les premiers vont beaucoup plus vite ; on prétend même qu'ils sacrifient le confortable à la vitesse¹⁷... ».

En 1882, la Compagnie générale transatlantique met au point le système de billets circulaires qui permettent de réserver à l'avance les transports et l'hébergement. Richardot, qui donne à la fin de son volume l'état des frais de son voyage, nous informe qu'il a adopté cette formule, prévoyant un voyage qui va de la Tunisie à l'Algérie et retour vers la France, y compris les services d'une automobile entre Sfax et Sousse, sans compter les réservations d'hôtels aux différents endroits fixés par les voyageurs. Ceux-ci peuvent sans angoisse se livrer aux joies de la découverte des paysages et des peuples, tout a été fixé à l'avance ! D'autant qu'au fur et à mesure que des routes et des lignes de chemin de fer sont ouvertes, les conditions du voyage gagnent en confort et en vitesse. Le réseau ferré algérien s'éloigne peu à peu des côtes et plonge dans l'épaisseur du pays, permettant de desservir jusqu'aux villes subsahariennes. La première ligne a été inaugurée entre Alger et Blida en 1862. Biskra est reliée en 1886, ce qui n'est certainement pas sans effet sur le succès qu'elle rencontre parmi les hiverneurs de la Belle Époque. Nos touristes utilisent tous les modes de transport disponibles : voitures de location à cheval ou non, diligences, mulets et vélos.

Les hôtels, de natures très diverses, se multiplient en Algérie. Les voyageurs ont ainsi le choix de fréquenter des établissements de luxe, situés à Alger ou à Oran, ou de plus modestes auberges, présentes dans chaque ville de quelque importance. Encore une fois, l'état des frais présenté par Richardot est très précieux et permet de constater l'existence

d'un réseau hôtelier dans tout le pays. La qualité n'est pas toujours au rendez-vous, mais la chose est assez fréquente en Europe aussi.

Pour accueillir les touristes, un comité d'hivernage est créé à Alger en 1897 qui devient par la suite un syndicat d'initiative. Des journaux, disponibles en métropole et en Algérie, permettent aux voyageurs de s'informer sur les sites à découvrir¹⁸. Quant aux premiers guides proprement dit, ils sont parus entre 1836 et 1848. Le *Guide Joanne*, de la librairie Hachette s'impose comme l'ouvrage de référence. Sa première édition date de 1862 :

« Écrit par Louis Piesse¹⁹, qui signera les quatorze premières éditions²⁰, ce guide est un succès de librairie, puisqu'il sera réédité à dix-sept reprises de 1862 à 1916²¹ ».

La fin du XIX^e siècle et la Belle Époque marquent donc pour le tourisme en Algérie une période faste : les hiverneurs sont au rendez-vous pendant la saison froide et les voyageurs originaires de métropole viennent régulièrement découvrir le pays.

Il ne faut certes pas plaquer notre vision du tourisme contemporain sur les usages de cette période : le tourisme est alors, un peu partout dans le monde, une affaire élitiste, essentiellement pratiquée par « la bonne bourgeoisie ». Le temps des loisirs de masse est encore loin.

Ce que le touriste vient voir

Que viennent voir les touristes ? Par ordre inverse d'importance, les traces du passé antique et surtout l'Orient, un Orient proche, à une journée de Marseille.

L'Algérie, tout comme la Tunisie voisine, ne manque pas de sites anciens. On sait combien les Français ont interprété le passé romain comme une sorte de prologue de leur propre colonisation, ce qui a conduit, après des déprédations regrettables, à vouloir conserver les monuments construits par Rome²². Les sociétés savantes qui se constituent à Constantine, Alger et Oran dès les années 1850 participent à ce mouvement patrimonial. Les touristes se doivent de visiter les villes romaines qui sont en cours de fouilles : Lambèse et Tipasa sont les plus citées. L'excursion est vécue sous la forme d'un retour aux sources d'une culture classique apprise sur les bancs de l'école. C'est ce qu'explique le militaire Rathenau à ses correspondants :

« Si vous saviez tout le plaisir que l'on éprouve à réveiller ainsi ce vieux passé, à le voir revivre dans son imagination ? Je l'ai éprouvé à Lambæze, près de Batna : en foulant les dalles de ces voies romaines, et

en passant sous ces portes antiques je réveillais dans mon souvenir les légions qui les traversaient jadis, je les voyais arriver au théâtre et dans le cirque, je me confondais avec leurs cohortes, je vivais avec elles²³ ».

Mais les sites, souvent mal entretenus, déçoivent. Les voyageurs notent les pillages des objets anciens, parfois attribués, il est vrai, aux touristes anglais :

« J'ai eu l'occasion en passant, de constater la monomanie destructrice et rapace des touristes, surtout quand ils sont anglais, qui, sous prétexte de remporter un souvenir palpable de leur excursion, laissent des traces de leurs déprédations dans tous les endroits célèbres où ils passent. Leur vandalisme ne connaît pas de bornes... Ici, on a pratiqué ce genre de razzia dans d'effroyables proportions. Combien de mosaïques, de sculptures, ont ainsi disparu par suite du défaut de surveillance qui favorise les démolisseurs²⁴ ! »

Mais si l'Algérie ne manque pas d'atouts en termes d'antiquités, elle ne souffre pas la comparaison avec la Carthage punique qui est plus évocatrice, ou d'autres sites anciens tunisiens. Sans compter les ruines italiennes. Car ce qui attire et fascine les voyageurs, c'est bien entendu l'Orient dont le goût s'est répandu en Europe depuis le XVIII^e. Les touristes l'abordent au prisme de leurs lectures : Fromentin, dont le nom revient souvent ou d'autres auteurs.

« Jadis, quand l'influence d'un ciel tout embrumé assombrissait mes idées, j'aimais, pour les éclaircir, à évoquer l'Orient de mes lectures, l'Orient de mes peintres et des poètes. Une réminiscence de tableau, de description littéraire, souvent même un simple hémistiche, jusque-là enseveli au fond de la mémoire et surgissant miraculeusement pour les besoins de la cause, faisaient passer devant mes yeux quelques visions de soleil, de blanche façade, d'échoppe bizarre ou de vastes étendues miroitantes sous une lumière à laquelle je croyais à peine²⁵ ».

C'est donc avec un mélange de délice et de crainte qu'ils arpentent les villes algériennes, délice provoqué par l'exotisme des lieux, crainte suscitée par la rencontre avec un monde inconnu et parfois inquiétant. La complexité des cités musulmanes, leur labyrinthe de ruelles étroites les émerveillent et les effraient dans le même mouvement. Les ruines et les cités peuplées ne sont pas les seuls éléments remarqués par les visiteurs. Ils s'attachent également aux paysages. Ainsi s'extasiaient-ils sur la beauté de la rade d'Alger et certaines curiosités naturelles comme la fontaine pétrifiée de Hammam Meskoutine²⁶ deviennent-elles des lieux qui « méritent le détour ». Les montagnes des Aurès et du Djurdjura sont parcourues par certains d'entre eux, dont les excursionnistes algérois. Et bien sûr, le désert attire, c'est une destination à ne pas manquer dans un tour de l'Algérie.

Mais plus encore, les voyageurs s'étonnent du spectacle de la rue, de la diversité et de l'étrangeté des populations qu'ils cataloguent en groupes bien identifiés et dotés de caractères fort distincts : l'Arabe indolent, le fier Kabyle, le Juif avide et corrompu. Et quittant les quartiers européens, le touriste part à la quête

« [...] d'une rencontre perpétuelle de l'Arabe, non plus de l'Arabe à demi-noyé de notre civilisation et qui à moitié s'y plie, mais de l'Arabe arabisant qui a gardé encore intemanees (sic) les mœurs et les habitudes du désert²⁷ ».

Les habitants sont divisés en catégories parfaitement stéréotypées. On décrit avec précision les costumes des uns et des autres, faisant bien sûr une place prépondérante aux femmes musulmanes enveloppées de voiles et aux juives dont l'habit rutilant attire l'attention. Le passage par Biskra n'est pas seulement dicté par l'attrait du désert. Le spectacle de danse des *Ouled Nail* revient comme un *topos* dans les récits de voyages, soit qu'il ait séduit, soit au contraire, jugé trop vulgaire, qu'il ait rebuté le voyageur. Des rapports avec les femmes, celui-ci n'en dit rien, la prudence ambiante ne permettant pas d'en dire plus dans ce genre de littérature. La question sexuelle n'est jamais abordée. Sauf pour confesser parfois une certaine frustration devant un élément féminin presque toujours caché sous les vêtements ou dans les profondeurs des maisons. Celles-ci ne s'ouvrent que devant Lucie Faure qui visite les intérieurs, menée par une Alsacienne installée à Constantine et qui a appris l'arabe²⁸.

Ce que voit le touriste : un Orient banalisé

Mais allons au-delà des ces *topoi*. Ce que perçoit le touriste est un peu plus complexe que ces stéréotypes. Si, comme nous l'avons vu, le voyageur vient découvrir l'Orient, il est bien obligé de constater que la colonisation est train de le détruire. Dès les années 1870, Bourquelot ressent une certaine déception lors de son premier contact avec Alger :

« J'éprouve d'abord un vif désappointement, en considérant les maisons à cinq étages qui montrent leurs élégantes façades, les hôtels aristocratiques, les cafés somptueux, les kiosques-chalets des marchands de journaux. Suis-je donc encore en France, à Lyon, à Bordeaux ou à Marseille²⁹ ? ».

Et notant le mélange des populations place du Gouvernement, il déplore l'hétérogénéité des populations :

« Cependant, en dépit de l'attrait et de l'intérêt de ce spectacle, je finis par trouver que la couleur locale y est trop sensiblement altérée par la multitude d'habits, de blouses, de casquettes et de chapeaux tuyaux de

poêle qui jettent leur note disparate au milieu des *burnous* et des turbans indigènes. Aussi, ne résistais-je pas longtemps au désir qui me brûlait d'aborder les régions pures de tout mélange hétérogène³⁰ ».

Et il se lance à la découverte de la Kasbah où « la couleur orientale se déploie avec un éclat incomparable³¹ ». Le même déplore les travaux urbanistiques menés à Constantine dans les années 1870, toujours au nom de l'authenticité :

« Quelle joie, le lendemain, d'explorer de nouveau cette ville pittoresque, dont la physionomie originale m'avait tant frappée la première fois, et qui reste encore une des plus curieuses de l'Algérie en dépit des mutilations que lui font subir les édiles locaux, sous prétexte d'embellissement et de salubrité³² ! »

Même les villes de l'intérieur peuvent s'avérer décevantes, comme celle de Saïda :

« [...] Je croyais fermement trouver du sable, des gourbis, des palmiers gigantesques, que sais-je ? Ah ! bien oui, nous voyons des lignards dont un détachement était à Franchetti, l'aspect d'une ville de province du Midi où l'on parlerait espagnol... Combien bizarres sont les idées qu'on se forge... et pour philosopher un peu, combien de Saïdas engendrent nos fantaisies et est-ce bien sûr que les gens réputés pratiques n'aient point un Saïda dans le plafond³³ ? ».

Le même constat revient quarante ans plus tard :

« La ville est percée de routes, de rues ; un vaste escalier à paliers dégringole de la Kasbah à la mer ; le quartier arabe est ainsi dominé par la Kasbah caserne et poussé en bas par les Européens, l'image parfaite de la poussée dite civilisatrice... Je regrette le pittoresque mais il fut féroce pour nos pères³⁴ ».

La déception peut même inciter un touriste à refuser de visiter Alger. Henri Richardot, qui parcourait le pays avec un jeune compagnon, se retrouve seul dans la ville :

« À Alger, L. désertait. Après une seule journée passée à parcourir la ville, il l'avait déclarée trop européenne. Il ne voulait, disait-il, par des images banales et connues, effacer de son cerveau celles des villages kabyles, des femmes aux beaux bras nus et des hommes en *burnous*³⁵... »

Première perception, donc : la colonisation a banalisé l'Orient. L'Algérie a perdu en partie sa qualité touristique du fait de la présence française qui impose ses codes architecturaux et ses modes de vie. La chose est bien connue, elle est un des ressorts du roman à succès *Tartarin de Tarascon*³⁶. Elle a également nourri le projet des fondateurs du Comité du Viel Alger, créé en 1905, en particulier par Henri Klein, soucieux de préserver l'aspect oriental de leur ville, menacée de perdre son cachet et sa séduction auprès des hiverneurs³⁷. L'Orient que viennent chercher les

touristes ne cesse de reculer sous l'effet de la politique de la puissance dominante, ce qui les oblige à pousser plus loin dans les terres leurs excursions mais aussi à appeler de leur vœu une sauvegarde du patrimoine traditionnel, également souhaitée par les élites coloniales dès le début du XX^e siècle.

Les effets de la colonisation sur les hommes et les lieux

Recherchée, la rencontre avec les habitants des lieux n'est pourtant pas des plus simples. Ne parlant pas l'arabe, ayant peu de contacts dans le pays, il est difficile pour les touristes de dépasser les liens obligés avec leurs guides musulmans et les notables qui organisent parfois des festivités en leur honneur. Une fois établies, les relations ne s'avèrent pas toujours aussi plaisantes qu'on aurait pu le penser, même dans leurs aspects les plus superficiels. Les touristes ne manquent pas de ressentir un certain malaise dans les quartiers « indigènes » qu'ils visitent, plus ou moins fortement exprimé :

« On traverse donc, d'un pas rapide et en affectant un calme indifférent qu'on est loin d'avoir, les groupes innombrables d'indigènes qui, là-haut, semblent être bien chez eux : et, vite, on dévale par n'importe quelle issue, aux quartiers inférieurs, où la sécurité du moins regagne tout ce que peut perdre la couleur locale³⁸ ».

Le même ajoute :

« Au sortir de la ville indigène (Tlemcen), on est donc tout heureux de se retrouver, dans la ville moderne, en pleine civilisation. Ce n'est pas que les monuments y abondent... mais du moins, on voit là des gens bien élevés ; et c'est dans des artères et sur des places bien tenues, sinon luxueuses, qu'on chemine. D'ailleurs, tous les dix pas, on rencontre l'uniforme français³⁹ ».

Le malaise est peut-être causé par une sorte de chocs des cultures. Mais il y a plus. Les touristes sont tout à fait sensibles à l'état de tension qui existe dans la colonie. Auguste Besset fait références aux nombreux vols, il évoque des jets de pierre sur les trains de voyageurs. Il note, par exemple, que le courrier de Touggourt a été dévalisé⁴⁰. Plus grave encore, les effets des insurrections qui ont marqué la Kabylie en 1871 et les Aurès en 1879 sont patents. Bourquelot décrit les destructions causées par les guerres menées contre les Turcs et les Français dans l'Algérie subsaharienne⁴¹. Le militaire Ratheau est évidemment sollicité par le contexte qui l'amène à s'interroger :

« Toutefois il y a quelque chose qui me frappe et me glace : toutes les fermes [de colons] que l'on rencontre, et elles sont clairsemées, ont

l'aspect de forteresses ; elles sont closes de murs et de murs crénelés ; on voit que l'on ne se sent pas encore bien assis sur le sol, que la préoccupation de la défense existe partout. Et puis de distance en distance, je trouve ces fermes qui sont inhabitées, ruinées, avec des traces d'incendie. Ce sont les tristes restes de l'insurrection de 1871, et plus nous nous rapprochons de la Kabylie, où elle avait un de ces centres les plus actifs, plus ses traces non effacées deviendront nombreuses⁴²... ».

Il ajoute que « l'indigène » a été la plus grande victime de ces insurrections, même si c'est justice, d'après lui, puisqu'il les a provoquées. Évoquant les confiscations des terres des paysans algériens, décidées en guise de représailles, il précise :

« Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'en ce moment, le Kabyle a de la peine à vivre : il a à peu près épuisé les récoltes de l'année précédente ; celles de cette année ne sont pas encore mûres, et le vide intermédiaire est difficile à combler, si grande que soit la sobriété de l'individu. On a été obligé, paraît-il, de recourir en certains points à des distributions gratuites de farine et de pain⁴³ ».

Au-delà donc du pittoresque, les touristes découvrent une réalité plus dure qui est celle d'une colonisation brutale, source de tensions et de conflits durement payés par les populations autochtones. Les voyageurs dépeignent souvent la misère régnant dans le pays ; ainsi de Beauregard à Biskra :

« Et des faméliques se pressent pour en acheter [des caroubes]. Puis à travers cette foule grouillante, dans tous les coins, gisent des pauvres hideux, qui étalent sans vergogne leur misère, et auxquels aucun pauvre d'aucun pays ne saurait être comparé⁴⁴ ».

Mais cette extrême pauvreté est mise au compte des colonisés eux-mêmes :

« Pourtant il faut convenir qu'en dépit des bienfaits matériels et intellectuels apportés par notre civilisation, les progrès se font bien lentement ; il semble que les indigènes tiennent à conserver le nom de barbares que leur avaient infligé les Romains. Malgré certaines démonstrations amicales plus apparentes que sincères, les Arabes nous regardent toujours et non sans quelque raison comme des spoliateurs, et, bien que notre joug soit infiniment plus doux que celui des Turcs qui occupaient le pays avant nous, ils nous détestent cordialement. L'insurrection de 1871 a donné les mesures des sympathies que la France a récoltées depuis la conquête⁴⁵ ».

Le portrait des « Indigènes », souvent repris d'un livre à l'autre est celui d'une population qui ne veut pas tirer profit de la colonisation et s'enferme dans sa bassesse :

« Un coup d'œil dans les taudis où gît accroupi l'*Arbi* sur sa natte à gratter me révèle sans doute l'éternelle misère de ce peuple, mais aussi l'éternel mépris pour nos besoins inutiles⁴⁶ ».

Se dessine les contours d'un peuple rétif au progrès, préférant son abaissement aux bienfaits apportés par le colonisateur. L'habit même trahit ces réticences. La volonté de garder le *burnous*, « costume du fainéant » (J. de Beauregard) parce qu'il entrave à demi le bras, n'en est-elle pas la preuve ?

Ainsi, quasiment tous les touristes s'accordent-ils à constater l'état de méfiance, voire de violence sous-jacente parmi les « Indigènes ». Lucie Faure note de façon lapidaire que les « les Arabes ne nous aiment pas ». Bourquelot remarque leur indifférence à l'égard de ces manifestations patriotiques qui l'émeuvent tant :

« Leur curiosité ne semble nullement éveillée ; ils regardent passer nos régiments avec une indifférence peut-être affectée qui pourrait bien ressembler à du dédain. Après tout, nous ne devons pas nous attendre à des manifestations sympathiques de la part des habitants dont nous occupons le sol en conquérants et en maîtres⁴⁷ ».

Et Ratheau de conclure à propos du même sujet :

« Seulement j'en suis revenu plus convaincu que jamais de l'antipathie qui existe entre les deux races, de l'impossibilité de les fusionner jamais. Ces gens-là nous subissent sans nous accepter, et la force seule assure la soumission : tant qu'ils nous croient forts, ils courberont la tête ; tant que la force dans son type le plus élevé, dans la puissance militaire, les dominera, ils la respecteront⁴⁸ ».

Le notaire poète Richardot, partant du même constat, arrive à un jugement plus nuancé :

« Tenez, vous voyez ce gamin, et elle [une aubergiste avec qui il a entamé une discussion] montrait son petit domestique, il crèverait sans les Français, eh bien ! Demandez-lui s'il ne voudrait pas les tuer tous ; n'est-ce pas Ahmed ?

– Oui, oui, répondait le gamin moitié souriant, moitié sérieux, les Français, nous les chasserons, nous les tuerons tous !

Ma foi, au fond, je ne pouvais lui donner tort et si j'étais à sa place, je penserais sans doute de même, à Azazga surtout fondée sur des terres confisquées aux Kabyles après l'insurrection de 1871. Nous apportons notre civilisation : la nôtre ; mais ces peuples n'avaient-ils pas et n'ont-ils pas la leur ? Laquelle est la meilleure, laquelle rend l'homme plus heureux ? La réponse ne serait peut-être pas en notre faveur. En tous cas, ils ne nous ont pas demandé ces soi-disant biens et, venant de la main d'un conquérant, d'un maître, ils cessent d'être des biens. Ce n'est pas pour eux que nous avons travaillé, c'est pour nous. Un Alsacien doit être reconnaissant aux Allemands pour les embellissements de Strasbourg⁴⁹ ? ».

Pour ajouter ensuite :

« Et puis que de privilèges aux Européens, que de vexations, que de rapines imposées par la force ! »

La comparaison de l'Algérie avec l'Alsace occupée permet à Richardot de comprendre les causes du ressentiment des populations autochtones.

La question de leur assimilation, discutée à la fin du XIX^e siècle est reprise par les touristes. Souhaitée au temps du Second Empire, elle aboutit au sénatus-consulte de 1865 qui octroie la nationalité et la citoyenneté aux indigènes qui en font la demande, nonobstant des conditions de plus en plus rigoureuses.

Non voulue par les Algériens, et par les colons, la question de la nationalité est mise en débat au début de la III^e République. La figure du « vieux Turco », soldat algérien enrôlé dans l'armée française, incarne cette question. « L'Indigène » peut-il vraiment être français, même s'il a versé son sang pour la métropole ? Chaque voyageur ou presque a croisé un des ces anciens militaires. On comprend la récurrence du personnage : parlant français, il est un des rares « Indigènes » avec lequel peut s'établir la fameuse rencontre dont les touristes sont friands. Il est de plus auréolé du prestige de l'uniforme, si puissant à la Belle Époque. Bourquelot rencontre un Turco qui a été blessé en 1870 à Wissembourg et qui a participé aux combats en Cochinchine. Le vieux soldat se défend face aux sarcasmes d'un autre voyageur qui met en doute sa fidélité patriotique⁵⁰. Car si les Français admirent le courage des Turcos, ils doutent de leur attachement aux colonisateurs en les voyant renouer avec l'islam, une fois retournés dans leur pays. Ne sont-ils pas des traîtres par excellence ? Besset, qui en a croisé un devenu « croyant fanatique » lorsqu'il est revenu en Algérie, n'y croit pas. Plus que parler de trahison, dit-il en citant le sénateur Combes, il faut plutôt voir une manifestation de cette nostalgie du pays natal qui saisit tous les anciens militaires. Richardot, de son côté, rencontre un vétéran ayant combattu à Wissembourg, en Tunisie, au Tonkin et en 1879 dans les Aurès⁵¹. Les excursionnistes algérois ne manquent pas de tomber sur un Turco :

« Un visiteur nous arrive, un ancien Turco, personnage important du village qui vient nous saluer poliment et faire admirer les trois médailles, médaille militaire, médailles du Tonkin et de l'Algérie, qui s'étalent sur son *burnous* très propre ; ce brave a servi la France pendant vint-cinq ans ; il a pris part à la guerre de 1870, et est resté longtemps prisonnier à Mayence. Maintenant, rentré dans son pays après de folles équipées et des aventures épiques, il est repris tout entier par l'islamisme et la vie kabyle ; il fait sa "religion" et refuse poliment l'absinthe bienfaisant que nous emportons toujours dans nos lointains voyages et qui, prise à dose légère, apaise la soif la plus ardente. Il deviendra un marabout vénéré, doté, après

sa mort, dans le cimetière, d'une blanche et ronde *koubba* où les fidèles viendront faire leurs dévotions⁵² ».

La figure du Turco fait douter d'une assimilation possible puisque même ceux qui versaient leur sang pour la France retournent ensuite à leur ancien mode de vie. De là provient le constat amer de Ratheau, partagé par quasiment l'ensemble des voyageurs :

« Seulement j'insiste toujours, parce que je suis frappé de plus en plus par ce fait qui me paraît évident, sur l'erreur que l'on a commise en cherchant à fondre la race vaincue dans la race victorieuse ; je les crois inconciliables à tous les points de vue, aussi bien que l'Indien peau-rouge est inconciliable avec l'Américain, et si l'on ne veut pas faire comme avec ce dernier, c'est-à-dire exterminer les races vaincues, il faut les laisser vivre de leur vie propre, à côté de la nation victorieuse, suivant les lois, mais soumises à la force, ainsi d'ailleurs qu'elles en ont l'habitude, et suivant qu'elles y sont préparées par leur croyance au fatalisme⁵³ ».

Il ajoute même :

« Je ne saurais trop vous le répéter : il n'y a aucune assimilation possible. J'avais trop entendu parler à Alger de la prétention de nos colons radicaux de civilianiser (pardon de ce néologisme tiré de l'anglais) notre grande colonie. D'après eux, c'est l'administration militaire qui, pour conserver plus longtemps le pouvoir, paralyse leurs efforts et s'oppose par conséquent aux progrès de la colonisation⁵⁴ ».

Ainsi, les touristes décrivent-ils en même temps une Algérie idyllique et un pays en état de tension. La première est celle des villages de colonisation qui, certes, manquent de charme oriental, mais soulignent le rôle bienfaisant de la colonisation. Bourquelot évoque ainsi Boufarik :

« qui se distingue par son air florissant. Il a l'aspect riant et heureux d'un village normand. Seulement, les haies d'aubépines et de rosiers sauvages sont remplacées ici par des clôtures de figuiers de Barbarie et de cactus⁵⁵ ».

Lescot fait le compte des barrages, évalue les progrès de la colonisation et de l'agriculture dans les plaines du nord du pays. L'autre Algérie décrite par les voyageurs est celle d'un territoire quadrillé par l'armée, présente partout, encadrant des populations faméliques et soumises seulement en apparence.

Ainsi n'est-il pas étonnant de voir certains touristes donner leur point de vue sur la situation politique du pays.

Dans son introduction, Auguste Besset souligne d'emblée que sa relation de voyage a pour but de briser l'indifférence des Français à l'égard de l'Algérie. Ratheau, en tant qu'officier, déplore évidemment la fin du pouvoir militaire dans la colonie et doute du bien-fondé des pouvoirs

conférés aux civils, en particuliers dans les communes rurales. J. de Beauregard termine son ouvrage par un chapitre intitulé « Colonies et colonisation » où il se livre à une défense de l'impérialisme en général et de l'Algérie en particulier. Elle lui paraît une colonie encore sous-exploitée et gangrénée par l'influence délétère des Juifs. La même idée se rencontre dans la conclusion de l'ouvrage d'Auguste Besset qui pointe les erreurs d'une administration incapable et propose comme remède de conquérir les vastes espaces sahariens. À ce point, le touriste, nourri de son expérience algérienne, se fait analyste. Remarquons toutefois que ces commentaires sont tout autant influencés par les débats qui agitent la presse française sur le bon gouvernement en Algérie, le rôle des autorités locales, des colons et sur la place à donner aux indigènes. Enfin, si les avis des touristes divergent sur ce qu'il conviendrait d'entreprendre pour développer le pays, il est un argument qui réunit presque tous les protagonistes : c'est la dénonciation du rôle des Juifs dans le pays. Un antisémitisme unificateur, en somme !

Conclusion

Cette rapide excursion dans la littérature de voyage de la fin du XIX^e siècle permet d'apporter quelques réponses aux questions posées en liminaire. Le voyageur qui se rend en Algérie y vient essentiellement pour découvrir l'Orient dont lui parlent les livres et que lui dépeignent les artistes à la mode. Plus encore, il traverse la Méditerranée pour aller à la rencontre d'un pays et d'un peuple, en quête d'une authenticité ardemment traquée dans les quartiers « indigènes » et les villes du désert. Mais si la magie opère, la déception se fait également jour. Car l'Algérie de la Belle Époque n'est plus tout à fait l'Orient rêvé. La colonisation qui bouleverse le paysage des villes et transforme les habitants banalise le pays, suscitant dépit et frustration parmi les voyageurs. Ceux-ci, ethnologues amateurs, sont également sensibles aux conditions de vie des Algériens. Ils évoquent la misère des autochtones et les suites des affrontements qui se sont déroulés dans les années 1870. Ils laissent entrevoir l'état de tension qui existait dans les campagnes surtout, tout en rejetant la faute sur les « Indigènes ».

Au final, au-delà des stéréotypes attendus dans ce genre de littérature, les notes des touristes dessinent un portrait assez contrasté de la situation coloniale en Algérie : des villes essentiellement européanisées et menacées de perdre leur cachet oriental ; des campagnes peuplées d'« Indigènes » volontiers rebelles et non assimilables. Si les voyageurs

ne remettent pas en question la domination française dans le pays – la chose n’est même pas évoquée – ils ne manquent toutefois pas d’en percevoir certaines failles. On ne peut s’empêcher de penser qu’elles étaient suffisamment évidentes pour être remarquées. Il n’empêche. Le « métier » de touriste, cherchant à comprendre les choses et les gens, amène l’excursionniste à se transformer en témoin de la situation coloniale. Un témoin engagé mais parfois lucide. Et utile pour les historiens du monde impérial.

Références bibliographiques

- Beauregard J. (de), *Au Pays de Saint-Augustin et aux rives du Tage*, Lyon, E. Vitte, 1898.
- Bertho-Lavenir C., *La Roue et le style. Comment nous sommes devenus touristes*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- Berthonnet A., « Le tourisme en Algérie (de 1880 aux années 1940) : une histoire à écrire », dans H. Kazdaghi, C. Zytnicki, D. Boumeggoutti et A. Valero (coord), *Pour une histoire du tourisme au Maghreb, XIX^e-XX^e siècles*, *Revue Tourisme*, mai 2006, p.21-40.
- Besset A., *À travers l’Algérie d’aujourd’hui*, Chagny, Imprimerie Roy, 1896.
- Bourquelot É., *En Algérie. Souvenirs d’un Provinois*, Paris, Imprimerie de G. Charmerot, 1881.
- Daudet A., *Aventures prodigieuses de Tartarin de Tarascon*, Paris, Dentu, 1872.
- Faure F. L., *Une excursion en Afrique*, Paris, L. Baschet, 1888.
- Gaffarel P., *Algérie, histoire, conquête et colonisation*, Paris, Serre, 1883.
- Galland C. (de), *Ascensions dans le Djurjura*, Alger, A. Jourdan, 1907.
- Girardet R., *L’Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, 1972.
- Lescot M., *Course cinématographique, Italie, Afrique, Espagne*, Blois, C. Migault, 1903.
- Oulebsir N., *Les usages du patrimoine. Monuments, musées et politique coloniale en Algérie (1830-1930)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2004.
- Piesse L., *Itinéraires de l’Algérie – Guide Joanne*, Paris, L. Hachette et Cie, 1862.
- Ratheau A., *L’Algérie vue à tire d’ailes. Lettres d’un oiseau de passage*, Paris, Challamel, 1879.

Richardot H., *Sept semaines en Tunisie et en Algérie*, Paris, Combet, 1904.

Zytnicki C. et Kazdaghli H. (dir), *Le Tourisme dans l'Empire français. Politiques, pratiques et imaginaires (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer, 2009.

Notes

¹ Auguste Besset, *À travers l'Algérie d'aujourd'hui*, Chagny, Imprimerie Roy, 1896, p.11.

² Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, 1972.

³ Voici la présentation du corpus : Émile Bourquelot, *En Algérie. Souvenirs d'un Provinois*, Paris, Imprimerie de G. Charmerot, 1881. Récit de voyages réalisés en 1875 et en 1879 ; J. de Beauregard, *Au Pays de Saint-Augustin et aux rives du Tage*, Lyon, E. Vitte, 1898. Il s'agit en fait de James Condamin, chanoine de son état qui visita la Tunisie, l'Algérie et le Portugal à la fin du XIX^e siècle ; Marcel Lescot, *Course cinématographique, Italie, Afrique, Espagne*, Blois, C. Migault, 1903 ; Charles de Galland, *Ascensions dans le Djurjura*, Alger, A. Jourdan, 1907 ; Alexandre Ratheau, *L'Algérie vue à tire d'ailes. Lettres d'un oiseau de passage*, Paris, Challamel, 1879 ; Henri Richardot, *Sept semaines en Tunisie et en Algérie*, Paris, Combet, 1904 ; Lucie F. F., *Une excursion en Afrique*, Paris, L. Baschet, 1888. Il s'agit de la fille de Félix Faure qui accompagna son père qui n'était pas encore président de la République dans une caravane parlementaire chapeautée par trois ministres et l'écrivain Jean Aicard.

⁴ Émile Bourquelot, *En Algérie, op. cit.*, p.347-350.

⁵ Alexandre Ratheau, *L'Algérie vue à tire d'ailes, op. cit.*, p.200.

⁶ Marcel Lescot, *Course cinématographique, op. cit.*, p.59.

⁷ Alexandre Ratheau, *L'Algérie vue à tire d'ailes, op. cit.*, p.132.

⁸ Personnage tiré des œuvres d'Henri Monnier, caricaturant le bon bourgeois du milieu du XIX^e siècle.

⁹ Guide rédigé par Louis Piesse et publié par Hachette. Voir plus loin.

¹⁰ Il semblerait que la citation exacte soit : « on ne voyage pas pour voyager mais pour avoir voyagé ».

¹¹ *Le Touriste algérien*, novembre 1909.

¹² Catherine Bertho-Lavenir, *La Roue et le style. Comment nous sommes devenus touristes*, Paris, Odile Jacob, 1999.

¹³ « Ce n'est pas parce que l'Algérie a fait beaucoup parlé d'elle, depuis quelque temps, ni parce qu'elle devenue, pour ainsi dire, un voyage à la mode, que j'ai éprouvé l'envie de la visiter », J. de Beauregard, *Au Pays de Saint-Augustin et aux rives du Tage, op. cit.*, avant propos. Pour la question du tourisme dans le Maghreb colonial, voir Colette Zytnicki et Habib Kazdaghli (dir.), *Le Tourisme dans l'Empire français. Politiques, pratiques et imaginaires (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer, 2009.

¹⁴ Henri Richardot, *Sept semaines en Tunisie et en Algérie, op. cit.*, p.300.

¹⁵ *Idem*, p.201.

-
- ¹⁶ Paul Gaffarel, *Algérie, histoire, conquête et colonisation*, Paris, Serre, 1883.
- ¹⁷ Alexandre Ratheau, *L'Algérie vue à tire d'ailer*, *op. cit.*, p.11.
- ¹⁸ Par exemple, *Alger l'hiver*, organe du Comité d'hivernage de la ville et disponible en France et en Algérie.
- ¹⁹ Louis Piesse *Itinéraires de l'Algérie*, Paris, L. Hachette et Cie, 1862.
- ²⁰ 1862, 1879, 1881, 1882, 1885, 1887, 1888, 1891, 1893, 1896, 1898, 1901, 1903, 1905.
- ²¹ Alain Berthonnet, « Le Tourisme en Algérie (de 1880 aux années 1940) : une histoire à écrire », *Pour une histoire du tourisme au Maghreb, XIX^e-XX^e siècles*, numéro coordonné par Habib Kazdaghli, Colette Zytnicki, Driss Boumeggoutti et Alet Valero, *Revue Tourisme*, mai 2006, p.21-40.
- ²² Nabila Oulebsir, *Les usages du patrimoine. Monuments, musées et politique coloniale en Algérie, 1830-1930*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004.
- ²³ Alexandre Ratheau, *L'Algérie vue à tire d'ailer*, *op. cit.*, p.245.
- ²⁴ Émile Bourquelot, *En Algérie*, *op. cit.*, p. 294-295.
- ²⁵ Lucie F. F., *Une excursion en Afrique*, *op. cit.*, p.5-6.
- ²⁶ Appelées aujourd'hui Hammam Debargh, elles se situent près de Guelma et constituent une destination toujours recommandée par les guides contemporains.
- ²⁷ J. de Beauregard, *Au Pays de Saint-Augustin et aux rives du Tage*, *op. cit.*, p. 128.
- ²⁸ Émile Bourquelot, *En Algérie*, *op. cit.*, p.50 et sq.
- ²⁹ *Idem*, p.13
- ³⁰ *Ibid*, p.15.
- ³¹ *Ibid.*, p.17.
- ³² *Ibid.*, p.282.
- ³³ *Ibid.*, p.52.
- ³⁴ Marcel Lescot, *Course cinématographique*, *op. cit.*, p.49.
- ³⁵ Henri Richardot, *Sept semaines en Tunisie et en Algérie*, *op. cit.*, p.287.
- ³⁶ Alphonse Daudet, *Aventures prodigieuses de Tartarin de Tarascon*, Paris, Dentu, 1872. Cet ouvrage marque en fait le passage de l'aventurier au touriste. Tartarin se croit un explorateur parti à la découverte d'une contrée sauvage, alors qu'il n'est qu'un simple voyageur dans une France d'outre-mer.
- ³⁷ Nabila Oulebsir, *Les Usages du patrimoine : monuments, musées et politique coloniale en Algérie (1830-1930)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004.
- ³⁸ J. de Beauregard, *Au Pays de Saint-Augustin et aux rives du Tage*, *op. cit.*, p.155.
- ³⁹ *Idem*, p.194.
- ⁴⁰ Auguste Besset, *À travers l'Algérie d'aujourd'hui*, *op. cit.*, p.225.
- ⁴¹ Émile Bourquelot, *En Algérie*, *op. cit.*, p.345.
- ⁴² Alexandre Ratheau, *L'Algérie vue à tire d'ailer*, *op. cit.*, p.66.
- ⁴³ *Idem*, p.77.
- ⁴⁴ J. de Beauregard, *Au Pays de Saint-Augustin et aux rives du Tage*, *op. cit.*, p.131.
- ⁴⁵ Émile Bourquelot, *En Algérie*, *op. cit.*, p.111.
- ⁴⁶ Marcel Lescot, *Course cinématographique*, *op. cit.*, p.60.
- ⁴⁷ Émile Bourquelot, *En Algérie*, *op. cit.*, p.175.
- ⁴⁸ Alexandre Ratheau, *L'Algérie vue à tire d'ailer*, *op. cit.*, p.148.
- ⁴⁹ Henri Richardot, *Sept semaines en Tunisie et en Algérie*, *op. cit.*, p.265.

⁵⁰ Émile Bourquelot, *En Algérie, op. cit.*, p.380.

⁵¹ Auguste Besset, *À travers l'Algérie d'aujourd'hui, op. cit.*, p.72.

⁵² Charles de Galland, *Ascensions dans le Djurjura, op. cit.*, p.56.

⁵³ Alexandre Ratheau, *L'Algérie vue à tire d'ailes, op. cit.*, p.152-153.

⁵⁴ *Idem*, p.120.

⁵⁵ Émile Bourquelot, *En Algérie, op. cit.*, p. 97.

CHAPITRE II

Le regard du vaincu : deux algériens à Paris en 1852

Idir Hachi

(doctorant à l'IREMAM)

« L'expérience est une lanterne sourde qui n'éclaire que celui qui la porte »
(Louis Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*).

La présente contribution¹ se propose d'apporter quelques grilles de déchiffrement et clés de lecture aux premières sources algériennes rendant compte d'un voyage en métropole et partant, du « regard inversé », autrement dit, de celui du colonisé sur la France industrielle et coloniale du milieu du XIX^e siècle. Comme l'atteste une correspondance² du maréchal Bugeaud avec le ministère de la Guerre et autres sources archivistiques à l'appui, cette idée de voyage fut en effet initiée par le gouverneur général de l'Algérie, afin de donner :

« [...] autant que possible à quelques Arabes de distinction, une juste idée de la puissance, des mœurs et des lois de la métropole ».

Commandité par les autorités coloniales à l'attention d'une dizaine de notables algériens, ce séjour d'une durée d'un mois (15 avril - 15 mai 1852) conduit l'équipée désignée d'Alger à Paris mais aussi dans plusieurs villes de France. Outre le fait de faire découvrir à des notables algériens – retenus selon une grille de critères élaborée par les autorités militaires – le système politique de la France, ses inventions, ses édifices, sa culture et les mœurs de ses habitants, le but ne consistait pas moins à faire rendre compte par des témoins oculaires crédibles, d'extraction choisie, sous forme rédigée, la grandeur de la France.

Il en a résulté la rédaction de deux récits distincts, signés par deux jeunes notables, Slimane Ben Siam³ de la ville moyenne de Miliana dans l'Ouarsenis arabophone et Mohammed Saïd Ben Ali Chérif⁴ originaire de la localité rurale et berbérophone de Chellata, en petite Kabylie.

Constituant un corpus arabe d'une soixantaine de pages, traduites par nous-mêmes vers le Français, ces deux récits furent tous deux publiés dans les colonnes du *Mobacher*⁵ premier journal colonial officiel, fondé en 1847 par le général Eugène Daumas et le saint-simonien Ismaël Urbain. La découverte de notre objet revient au concours d'une indication de lecture, laquelle nous a permis de remonter au support originel de ces deux récits. Le mérite en revient à Sayf Al-Islam Zoubir⁶, dont l'ouvrage *Fan al-kitâba al-suhûfiyya 'inda al-'arab fî al-qarn al-tâsi* 'achar, compile en effet des textes jusqu'alors tombés dans l'oubli et réalise, par là-même, une curiosité algérienne pour ces hommes du proche et du lointain, témoins et objets de la rupture coloniale, de ce qui disparaît et advient. Secondairement et accessoirement, ces témoignages constituent pour la curiosité algérienne, une archéologie du regard sur l'altérité occidentale, pour ne pas dire française. Outre le partage de ces prismes intrinsèques, le présent travail ne s'inscrit pas moins dans une tradition historiographique et anthropologique, particulièrement vivace, dans le courant de la décennie 2000-2010. Nous en voulons pour preuve, la parution de nombreux ouvrages et articles, parmi lesquels : Touati Houari⁷, 2000, *Islam et voyage au Moyen-âge* ou Augé Marc⁸, 2006, *Voyage et ethnographie*. Ainsi, historiens et anthropologues, chacune des deux catégories selon son outillage disciplinaire, sensible aux pratiques de l'autre, œuvre au renouvellement des approches de l'objet : voyage et récit de voyage ; les uns privilégiant tout naturellement, la temporalité et les autres, la spatialité.

L'analyse de ces deux textes nous a permis de dégager les lignes de force qui sous-tendent ces récits et qui expriment la fascination des rédacteurs devant les grandes inventions du milieu du XIX^e siècle (chemin de fer-train, couple charbon-vapeur, télégraphe, montgolfière, etc.), de la nuance, de l'étrangeté, de la neutralité, parfois même des silences contenus voire dissonants à l'observation de certaines mœurs du peuple français et de l'organisation politique de la France. La finalité n'est autre que la production de récits inscrits dans le sillage de celui déjà livré quelques décennies auparavant par « l'emblématique » égyptien Tahtawi⁹ ou plus précocement encore par l'Ottoman Ali Effendi sous le Directoire et l'Empire¹⁰. Semblables et dissemblables, proches et différents, ces deux récits mettent en lumière au tournant du fait colonial et des impérialismes européens, la variété des problématiques imposées à une mosaïque nouvelle, issue de l'éclatement de l'Empire ottoman. Ainsi, là où le financement par Mohammed Ali d'un séjour de cinq années (1826-1831) à Paris pour le compte de jeunes égyptiens, envoyés en formation à « l'école

de la modernité », produisit un récit à caractère ethnographique affranchi et délié, la domination coloniale ainsi que la bienveillance circonstancielle et intéressée¹¹ des concepteurs de ce projet extorquaient l'essentiel à nos deux voyageurs :

« Ce voyage ne manquera pas d'être coûteux car il faut que ces chefs soient bien traités et défrayés de toutes leurs dépenses... En Afrique, ils rapporteront des récits qui donneront aux Arabes, une haute idée de notre grandeur ».

Beaucoup moins descriptif, davantage inductif, polémique, conceptuel et politique que celui de Ben Siam, le récit de Ben Ali Chérif présente en effet un intérêt majeur qui justifie ici une prééminence que nous voulons pondérée, raisonnée et sans jugement. De significatives différences de formes, de fond et de ton, à la lecture de ces deux récits, mettent en effet en exergue, à l'échelle de l'Algérie, une relative hétérogénéité de la situation coloniale qui oppose ici nos deux auteurs en une différenciation marquée par la citadinité de l'un et la ruralité de l'autre. De même, on distingue la noblesse de grande tente du premier et la filiation maraboutique du second, la précocité de la conquête de l'Ouarsenis et celle un peu plus tardive de la Kabylie, des rouages coloniaux davantage affermis dans la première région citée que dans la seconde, la profondeur historique du lien pyramidal entre la Régence d'Alger et la proche Miliana, la reconnaissance plus symbolique qu'effective de la suzeraineté du Dey par les lointaines « Républiques » de Kabylie. Bref, un ensemble de motivations à caractère macro historique qui ne doivent en aucun cas effacer les traits de personnalité de nos deux auteurs, des ambitions probablement dissymétriques et sans nul doute aussi des champs politiques locaux divers, sujets à des variations conjoncturelles ; et que l'on peine, le plus souvent, à cerner avec rigueur et précision.

Pour toutes ces raisons, il nous est apparu, davantage pertinent de se limiter à une présentation assez exhaustive du contenu descriptif du récit de Ben Siam et de privilégier les thématiques de Ben Ali Chérif, que nous abordons ici dans leur intégralité.

Électrochoc rétinien et domination symbolique

Exclusivement narratif et descriptif, le récit de Ben Siam constitue en effet une « archéologie » de la rencontre entre le colonisé et les grandes innovations du milieu du XIX^e siècle. Véritable « électrochoc rétinien », l'attention de Ben Siam est comme subjuguée par ce qui lui est donné de voir, de découvrir et de raconter pour la première fois. Cet enchantement participe en effet de l'intériorisation active par le dominé lui-même, de

son propre état de domination, sous l'effet de son admiration pour ce qui émane d'une altérité innovante, symboliquement et collectivement créditée d'un dépassement ontologique. Cet état hypnotique dans lequel Ben Siam – nu comme un premier homme – est projeté, est suscité par le train, emblème de l'ère industrielle, il ne s'y est pas trompé. Lucidement, l'auteur résume d'ailleurs, on ne peut mieux, les ressorts de son fonctionnement, en affirmant que la mise en branle de cet engin massif, de facture métallique, résulte de la transformation de l'énergie produite par la combustion du charbon, en vapeur motrice :

« Une machine que l'on nomme machine des voitures à vapeur (locomotive) était alimentée par des pierres noires, combustible lourd particulier au sous-sol de certains pays (charbon)... Seule la vapeur produite impulsait la rotation des roues ».

Alors qu'il suffit aux navires de fendre les flots, aux véhicules terrestres de glisser sur le sol, le train recèle en effet une magie d'autant plus opérante qu'il incarne un inédit « insolite », celui de se transporter sur le support de son mouvement, le contenant de son déplacement, sur le rail autrement dit. Véritable vivier pour la créativité lexicale de l'auteur, l'écartement du rail, permettant aux roues de s'y emboîter sans jamais en dévier, évoque à Ben Siam « un canal d'irrigation », tandis que son étalement sur le sol lui inspire l'échelonnement continu de « rubans de fer » segmentaires, joints bout à bout. Ainsi, les référents qui sous-tendent à la néologie de Ben Siam – ceci étant également vrai au sujet de la montgolfière – renvoient exclusivement à une terminologie de type agricole ou textile :

« Nous vîmes s'élever dans le ciel, trois hommes embarqués dans une sorte de caisse reliée à une coupole en forme de bourse d'argent de texture épaisse, traversée par un trou à travers lequel ils envoyaient du gaz ».

Il est alors assez remarquable que les vocables empruntés référencent des réalisations ingénieuses, le canal d'irrigation étant le gage d'un savoir-faire sophistiqué, tandis que ruban et bourse, résultent de la maîtrise de l'art du tissage.

Plus qu'un inédit « insolite », le télégraphe – innovation pourtant antérieure au train – est reçu quant à lui, comme une insaisissable abstraction des procédés conventionnels de l'écriture et de la communication :

« Je vis six fils de fer tirés au fuseau à une hauteur d'environ un mètre. À certains endroits, ceux-ci étaient posés sur des piliers en bois. On m'informa que les deux extrémités du dispositif se trouvaient à Paris et à Lyon et qu'il servait à transmettre des informations entre les deux villes en un temps record. Ainsi, le préposé de Paris ou de Lyon pouvait envoyer un message à

son homologue par l'intermédiaire d'un *signal* qui parcourait une distance équivalent à cinq jours de marche. Je ne saurai malheureusement expliquer à quoi correspond ce signal. La méconnaissance de cette formidable invention, ne permet malheureusement pas même l'ébauche d'une explication quant à son fonctionnement ! Dieu seul détient la vérité ! ».

Ainsi, la présente réception par Ben Siam contraste-t-elle totalement avec celle autrement plus « volontariste » et explicative du train. L'abstraction que le télégraphe porte en lui, invite donc l'auteur à confesser ce qui s'apparente en effet fortement à un constat résigné d'irrecevabilité. Cependant, on ne saurait omettre qu'il s'agit ici d'un exercice scripturaire et que partant, autant que d'un aveu d'échec, c'est aussi un constat de déficience que ces hommes du premier regard sur l'Europe industrielle, rencontrent en effet à vouloir peindre si fidèlement l'objet raconté, qu'il vient à en parler aux yeux.

Plus significatif encore nous paraît être le choix de la forme translittérée du mot « signal » pour désigner précisément ce qui constitue l'inintelligibilité de cette innovation comme si pas un mot, à quelque champ lexical qu'il appartienne, ne pouvait en rendre compte. Ces variations dénominatives introduisent en effet une nuance dans le rapport aux objets indéfinis, concrets et abstraits, un rapport profondément mental qui laisse entrevoir une nette césure entre la dénomination de l'objet nommable comme le rail et de l'objet innommable comme le signal télégraphique.

Il s'agit là, somme toute, de problématiques qui traversent encore aujourd'hui l'acte néologique dans un même rapport complexe à l'abstrait comme au concret, à ceci près qu'il est aujourd'hui le fait formalisé des académiciens. Pour dire « rail », ceux-ci ne formulent-ils pas d'ailleurs en deux mots (*al-Sikak al-Hadidiyya*), ce que les langues européennes désignent d'un seul ? Il s'agit ici de faire entendre combien la néologie continue à être traversée par les mêmes contraintes et que, partant, il est nécessaire de ne pas juger, de ne pas mépriser, mais de comprendre et d'inscrire l'acte néologique dans un univers mental, un rapport au temps et un champ des possibles.

L'essentiel extorqué

Ce qui constitue, sans doute, l'intérêt majeur du récit de Ben Siam consiste à « ébruiter » les silences dissonants qui parcourent une écriture tenue par un contrat tacite et dont les effets ne sont pas moins prégnants (pour ne pas dire omnipotents). À la croisée de l'évitement induit des sujets qui fâchent et de l'autocensure, cette posture discursive résume à

elle seule, la complexité des rapports de domination. Son point culminant n'est autre que l'irruption de la politesse¹², que les uns prodiguent politiquement de telle sorte que les autres ne peuvent poliment, y déroger ; un contre-don affable, courtois, reconnaissant, faisant écho à un don intéressé. Ainsi, l'intransigeance de l'être au monde disparaît-elle dès les premiers mots du récit lorsque Ben Siam renonce au calendrier musulman pour dater les faits rapportés :

« Nous tenons d'emblée à indiquer que nous ferons ici un usage exclusif du calendrier chrétien pour dater tout ce qui suivra dans ce *livre* ».

Plus significatives encore sont les descriptions sommaires, aussi froides qu'un relevé topographique ou qu'un diagnostic anthropométrique, de lieux de culte chrétien pourtant visités :

« Là nous vîmes une construction dédiée aux réunions des dignitaires religieux et au culte chrétien. Cette maison présentait des murs chargés d'étonnantes peintures et sculptures... Agréablement reçus par les gens de Lyon, nous fûmes conduit vers une église des plus majestueuses et des plus grandes, dont l'apparence nous laissait perplexes ».

Ou encore l'ineffable messe des célébrations du 10 mai 1852 que Ben Siam décrit pourtant allègrement :

« Sa majesté ordonna qu'on apporte les nouvelles bannières et les distribua, que Dieu le garde à ses officiers avant de demeurer un moment en compagnie de hauts dignitaires religieux ».

En effet, l'auteur ne se borne ici qu'à mentionner la présence de clercs sans en préciser le motif, une tribune surmontée d'un baldaquin ayant bel et bien été dressée pour une messe¹³. Enfin, une abstention analogue traverse le propos que Ben Siam consacre aux femmes, où rien de substantiel ne transparaît au travers du portrait que ces dames lui inspirent, portraiturées qu'elles sont, comme d'autres peindraient une nature morte :

« Des femmes faisaient tresse avec les branches puis bondissaient brusquement à partir des florissons en arrachant une partie du feuillage...

Une femme à l'aide d'une bride conduisait six puissants chevaux ».

À défaut, dans une posture narcissique – l'utilisation du mot *livre* (*Kitâb*) pour désigner son récit en dit long sur le rehaussement des egos que ce voyage conjugué au privilège de l'écriture, occasionne en lui – l'auteur préfère s'étendre sur l'architecture monumentale, chefs-d'œuvre et appointements, activités humaines, apologie de l'État, curiosités et cérémonies fastueuses où Ben Siam ne manque pas de préciser l'identité et l'éminence des personnages rencontrés (le futur Napoléon III, le général Saint-Arnaud, etc.).

Justice et bon gouvernement

Reprenant synthétiquement à son compte les descriptions de Ben Siam, Ben Ali Chérif se montre en effet plus emphatique dans un récit en prise (ce qui ne veut pas dire en phase) avec la réalité algérienne de l'époque. Par le truchement de nombreux passages anecdotiques à profondeur historique, Ben Ali Chérif souligne que la réprobation et la condamnation de l'arbitraire furent des traits caractéristiques de souverains musulmans aux règnes révolus et exemplaires :

« On raconte qu'un homme sage, en proie à la colère contre un gouverneur (*Wali*) qui l'avait dépossédé de sa ferme, s'en alla se plaindre de ce qu'il venait de subir, auprès d'El Mansour (Calife abbasside)... Al Mansour promit de lui rendre justice et ordonna d'écrire au gouverneur, une lettre le sommant de lui restituer la ferme ».

Équitables et impartiaux, ceux-ci veillaient donc à l'application d'une justice qui ignorait les distinctions sociales. Ben Ali Chérif affermit ensuite la validité de son propos en lui infléchissant une seconde dimension, celle à travers laquelle il conçoit la légitimité du pouvoir, la symbiose entre le peuple et l'autorité, l'ordonnancement des affaires d'un pays, en lien intangible mais aussi et surtout en conséquence systémique du bon gouvernement :

« Ils ont observé (les Français) qu'un roi devenait bon, dès lors qu'il se montrait clément envers son peuple, obtenant en retour et sans entrave, la reconnaissance de sa légitimité. Le souverain se fait aimer du peuple lorsqu'il règne par la justice... et distingue le coupable de la victime ».

Ainsi, c'est de la justice exemplaire que découle la prospérité d'un pays. Comparée à l'autorité juste de Napoléon III, la souveraineté délétère voire tyrannique des Ottomans est affublée de traits négatifs, en tous points opposés à ceux de la précédente :

« Interrogez pareilles choses et vous saisirez l'immense gouffre qui sépare le gouvernement français du gouvernement algérien (Régence d'Alger) et ce, dans tous les domaines et tous les arts, à commencer par l'agriculture et le travail de la terre. Il est su de tous que la santé des activités humaines repose sur le bon gouvernement, tandis que leur déliquescence résulte de la mauvaise ».

Cependant, ce qui apparaît à première vue comme l'ébauche d'une autocritique n'est en réalité qu'un procédé, à travers lequel il s'agit de disculper la masse des croyants et de faire porter à la déviance du gouvernement ottoman, la pleine responsabilité du sort advenu. Ainsi, par delà le fait que justice et pouvoir ne soient pas affaire de jurisprudence mais bel et bien d'égalité et d'équité, Ben Ali Chérif affirme que

l'approbation divine peut en effet recouvrir de sa bénédiction tout souverain animé de l'idéal de justice, alors même que l'élection par Dieu, acquise par essence, est l'apanage du Musulman. La primauté de la justice sur la force résonne ensuite comme une exhortation offerte à qui veut l'entendre. Ainsi, si l'on sent que l'auteur invite les siens à ne pas déprécier l'exercice de la justice française en Algérie au seul motif qu'il soit le fait d'une souveraineté chrétienne, il n'en demeure pas moins que Ben Ali Chérif appelle également le gouvernement de l'Algérie à l'imitation de souverains musulmans aux règnes édifiants :

« Un Juif se tint devant Abdel Malik Ibn Marouane (Calife omeyyade) et dit : "Ô prince des croyants, un de tes sujets (un Musulman) m'a porté préjudice, rends-moi donc justice et fais-moi goûter sa douce saveur". Abdel Malik entendit le plaignant, isola le coupable et restitua au Juif ce qui lui revenait de bon droit ».

Enfin, la chose militaire est, sous la plume de Ben Ali Chérif, un non-dit constant car jamais dans son propos consacré à la comparaison des gouvernements français et ottoman, l'auteur ne consent à l'étendre à la sphère de la chose militaire.

Science et éducation

Ben Ali Chérif détaille ensuite, plus en profondeur, sa conception du bon gouvernement en l'affublant d'un second trait essentiel, l'éducation. L'État français, soucieux de l'idéal de justice, bâtisseur d'écoles et agent actif de la scolarisation des plus jeunes recèle ainsi la préoccupation doublement vertueuse de l'instruction de son peuple et de celle des Algériens, comme l'écrit Ben Ali Chérif :

« Cet État qui nous fit goûter, dans une large mesure, aux bontés qu'il cumule, prodiguant à la multitude des Musulmans, ses nombreuses philanthropies. Nous lui savons gré des efforts déployés pour instruire nos enfants, des écoles érigées pour y acquérir le savoir, le plus honorable d'entre tous les apprentissages ».

Ainsi, Ben Ali Chérif se pose en défenseur du système scolaire français, pourtant davantage perçu, pour l'heure à laquelle il s'exprime, comme une cabale vouée à la destruction de l'enseignement traditionnel que comme une entreprise aux fondements et intentions véritablement fixés. En faisant fi de rappeler les enjeux d'une question capitale, objet d'un terrain d'affrontement particulièrement vif, Ben Ali Chérif disculpe de nouveau ses coreligionnaires, de toute implication directe dans l'opposition au

projet scolaire français et attribue son inertie à la malveillance des élites religieuses et non religieuses :

« Les vertus de la science et la réprobation de l'ignorance étant admises, comment suivre ceux qui les réfutent, alors même qu'ils sont ignorants et prétendent quitter leur religion en laissant leurs enfants fréquenter les écoles que l'État leur a consacrées ? ».

La réserve éthique et morale de notre voyageur provoque la contraction de son discours et un traitement biaisé de la question scolaire. Le gouvernement de l'Algérie coloniale prônait, en effet, les mérites d'un enseignement gratuit afin de s'assurer l'approbation des pauvres et de rejeter dans les marges un enseignement « indigène », jugé subversif, dépourvu de subventions officielles.

Très vite on se félicite que, privées de ressources, les *Zaouïas* eurent tendance à disparaître sans pour autant que les résistances aux expériences entreprises ne s'estompent. L'on comprend mieux après cela, l'inconfort de la position de Ben Ali Chérif, lui-même dépositaire par ses ancêtres d'une *Zaouïa* à vocation pédagogique ; de même que le concours d'omissions susmentionnées nous apparaît aussi clairement volontaire.

Par cette disposition narrative, Ben Ali Chérif tente de ménager la chèvre et le chou, soit les siens et l'administration coloniale, tout en évitant de se compromettre, en donnant l'air de manger avec les chacals et de pleurer avec les bergers. Son propos gagne en intérêt lorsque, tout de suite après avoir traité la controverse scolaire, il aborde l'état de la Science telle qu'elle se conçoit sur le territoire français. Or, ce regard mû dès les premiers mots en l'énonciation théorique d'une conception assez khaldounienn¹⁴ de la Science, revêt une dimension exclusivement empreinte de culture et de tradition musulmanes. Ainsi, Ben Ali Chérif propose-t-il une typologie de la Science :

« Il existe quatre types de sciences : la jurisprudence pour les religions, la médecine pour les corps, l'astronomie pour les cycles du temps et la grammaire pour le langage »,

énonciation dont l'univers mental et le ressort épistémologique sont clairement circonscrits au domaine musulman. De fait, les mêmes hommes de foi et de loi n'exhortent les Algériens au *boycott* des écoles, qu'au seul prétexte d'y apprendre la langue française :

« Lorsqu'ils prétendent quitter leur religion en laissant leurs enfants fréquenter les écoles que l'État leur a consacrées, notamment parce qu'ils y

apprennent le français, langue dont nous avons besoin pour atteindre la plénitude de l'esprit et l'aisance matérielle »

langue pour laquelle Ben Ali Chérif exprime son élan favorable eu égard aux bénéfices qu'il pense en tirer. Le traitement partiel de la question scolaire est de nouveau souligné par son confinement à des considérations linguistiques. Ainsi, Ben Ali Chérif contourne-t-il habilement la question on ne peut plus épineuse du contenu des enseignements. Or, il ne saurait y avoir d'infusion de l'esprit chrétien ou français dans l'enseignement musulman, puisque ses fondements sont pour ainsi dire, en tous points semblables.

Le discours de Ben Ali Chérif est une préfiguration de la pensée réformatrice en ce sens qu'il ne s'agit et ne s'agira plus tard, que de se montrer ouvert à la sophistication des sciences rationnelles, à l'histoire du monde et à la géographie planétaire, de faire montre d'altruisme linguistique mais sans jamais remettre en cause, dans le cadre d'une réflexion philosophique profonde, le contenu de la scolastique musulmane.

Genres et pratiques sociales

Ben Ali Chérif exprime ensuite un regard ethnographique, une objectivation comparatiste ainsi que l'amorce d'un regard critique, à l'égard des pratiques sociales françaises. Ainsi, perçoit-on, sous sa plume, les ressorts d'un discours moins aseptisé à travers lequel il donne à son propos les allures d'une parole plus libre et moins contenue que celle de son compatriote. Cependant, la versatilité des humeurs, caractéristique du tempérament français, écrit-il :

« Ils sont (les Français) d'humeurs bigarrées et changeantes. Une personne peut passer de la joie à la tristesse et vice et versa, du sérieux à la plaisanterie et inversement, de sorte que à la tombée de la nuit, elle aura accompli une série de choses contradictoires. Mais ceci est sans importance »,

est confinée à la sphère insignifiante de l'exotique et du comportemental, ceci pour inviter le lecteur à distinguer, de façon suggérée, le substantiel, à savoir le cumul par les Français de nobles attributs, du futile qu'il énumère dès avant :

« Sache que les Parisiens se distinguent des autres Français par leur intelligence particulière et leur vivacité d'esprit... Tous savent lire et écrire et peuvent discuter de sujets plus ou moins épineux, chacun selon son niveau... L'essentiel réside dans le fait que leurs positions politiques demeurent inébranlables. Chacun campe sur sa position et reste fidèle à sa doctrine et à son point de vue... Ils ont aussi pour singulière particularité de ne jamais déroger aux devoirs qui leurs incombent, ni de disperser leurs efforts ou de renoncer devant une besogne, y compris lorsque les tâches se

font nombreuses. Nul ne rechigne jamais à la tâche et autant que possible, riches et pauvres, grands et petits, hommes et femmes, s'attèlent au travail... Tels sont leurs plus nobles attributs ; que Dieu les comble de ses bienfaits puisqu'ils les méritent ».

La construction de ces éloges à l'endroit des Parisiens répond donc, chez Ben Ali Chérif, aux impératifs d'un discours sans équivoque, qui ne permet pas le moindre écart de langage et dont l'épuration devient d'autant plus accablante et manifeste, que son discours largement inspiré de la lecture de Tahtawi, s'en départit précisément lorsque celui-ci évoque l'avarice, la vanité et ce qu'il conçoit comme une tendance excessive au suicide chez les Français, du fait des prises que les passions exercent sur eux :

« Sache que les Parisiens se distinguent parmi beaucoup de Chrétiens par la vivacité de l'intelligence, la finesse de leur entendement et la pénétration dont leur esprit creuse les questions ardues. Même les gens du peuple savent lire et écrire ; ils discutent avec les autres des problèmes profonds, chacun selon son état... On trouve aussi, dans leur tempérament, la frivolité et l'humeur versatile : un Français passe rapidement de la joie à la tristesse, du sérieux au plaisant et inversement. Il est susceptible de commettre en un seul jour plusieurs actions contradictoires. Ceci, il est vrai dans les choses négligeables, mais il n'en est pas de même quand il s'agit d'affaires importantes : leurs opinions politiques ne changent pas ; chacun demeure fidèle à sa doctrine, à son point de vue et le soutient sa vie durant... Ils s'exposeraient volontiers aux périls de la mort pour rendre service à leur patrie... Riches ou pauvres, ils ne se lassent pas de travailler... C'est la vanité et l'amour de la gloire qui sont enracinés dans leur nature, non l'orgueil et l'envie... Il est bien rare que s'écoule une courte période sans qu'une personne ne se tue, cédant particulièrement au mal d'amour ou au tourment de pauvreté ».

En ce sens, après nous être apparu d'un ton plus libre que Ben Siam, Ben Ali Chérif ne fait guère plus, *in fine*, que de contourner les considérations fâcheuses de sujets, au demeurant abordés.

Quant à la gent féminine, celle-ci appréhendée comme telle et appréciée dans sa globalité constitutive d'un genre à part, est créditée de marques et de traits louables, communs à ceux déjà prêtés par Ben Ali Chérif à la composante masculine :

« Particulièrement belles et douces, les Françaises sont de compagnie agréable et intelligente ».

Cependant, les choses se compliquent dès lors que celles-ci apparaissent mises en scène sous la loupe grossissante de leur visibilité dans les

espaces publics et privés, en situation de lien social mixte. Celles-ci sont alors tenues pour être à l'origine d'une regrettable inversion de la hiérarchie des genres :

« Les femmes quant à elles dominent leurs époux. Ceux-ci, comme des esclaves, sont sous les ordres de leurs dames et ne peuvent leur désobéir, qu'elles soient belles ou non ».

S'ensuit une diatribe au ressort religieux, incriminant clairement la femme dans son rôle d'agitatrice des passions :

« Les femmes sont un objet de désir qui se joue des individus et sème si habilement la discorde dans leurs esprits, qu'ils n'entendent plus raison. En effet, derrière tout conflit en ce bas monde, se cache une femme. Que Dieu nous protège de sa perfidie et de ses ruses. Elle est idolâtre, destructrice et diabolique ».

Cependant, le ton accusatoire est très vite abandonné pour engager une habile digression à travers laquelle il s'agit plus de justifier que d'expliquer l'inversion de la hiérarchie des genres ; Ben Ali Chérif se faisant sans doute l'écho inévitable de l'émotion du musulman ordinaire :

« Il est évident que si les musulmans venaient à examiner cet état des choses, ils s'en étonneraient et le trouveraient insensé ».

L'auteur regrette que les Français, qui cumulent tant de science, n'aient décidément pas celle des femmes – « Les Français n'ont décidément pas la science des femmes. Dieu seul détient la vérité » – sans toutefois, sur le ton de l'invective, donner à son propos la valeur d'un réquisitoire incriminant la permissivité masculine ou le laxisme des hommes face à la dilution de leur autorité et à l'émancipation du « deuxième sexe ». C'est donc d'un tempérament bienveillant et empreint de douceur que les Français ont à pâtir, par pêché d'angélisme :

« Sans doute, la bienveillance dans laquelle elles sont tenues et la difficulté de s'en défaire, leur proviennent-elles du caractère empreint de douceur que les hommes leur manifestent ».

De fait, l'émancipation de la femme n'est pas synonyme de légèreté de mœurs ou d'une conduite licencieuse puisque les hommes veillent au maintien d'une société de type patrilinéaire qui ne transige pas avec la chose matrimoniale et préserve la voix du « mâle » de toute perfidie féminine, dont il ne va pas de la vertu :

« Lors des fêtes, elles se mêlent aux hommes comme l'eau se mélange aux vins. Il arrive, qu'en ces circonstances, elles fassent connaissance avec des hommes, surtout lors de bals ou de soirées dansantes, ô étrange ! Au beau milieu de musiques et de chants, ô extraordinaire ! D'une manière générale, en ce pays, tout est organisé autour de la femme si bien que, quand on est convié chez un ami, il convient de saluer la maîtresse de

céans avant son époux. Pour les Français, la danse est un art parmi les arts, ils l'apprennent avec amour, enthousiasme et effort. Loin de constituer un indice de dépravation, il s'agit simplement d'une pratique étrangère aux traditions et à la nature des Arabes... Chez eux, un homme peut danser avec la femme de son ami... Les danseurs se tiennent entre amis et échangent les femmes jusqu'à ce que chacune d'elles ait dansé avec trois ou quatre partenaires ».

La mixité de la danse est pour Ben Ali Chérif l'occasion de faire montre d'un tempérament libéral puisqu'il n'y voit qu'un usage apaisé, simplement étranger aux coutumes de son pays :

« Ce fut une nuit magnifique, louanges à Lui (Dieu) qui a su donner aux gens de ce pays, le sens de la conciliation, du raffinement et de l'intelligence ».

Cependant, on ne saurait nier l'omission de tout ce qui pourrait en effet suggérer ou induire dans l'esprit du lecteur les indices d'une conduite déviante ; tout contact corporel entre les danseurs étant, passablement occulté.

Ben Ali Chérif évoque le statut de la femme en Orient en en livrant le traitement auquel elle est sujette, celui du bétail dans les campagnes et de l'objet d'apparat dans les villes :

« Il est su de tous, que les habitants des campagnes traitent leurs femmes comme du bétail, tandis que chez la plupart des citadins d'Orient, elles sont considérées comme des ornements d'intérieur ».

Comparée à la femme française, traitée comme un enfant gâté – « Chez les Français, elles sont traitées comme des enfants gâtés » – Ben Ali Chérif note deux formes de travers certes dissemblables mais analogues, imputables aux deux organisations sociales. Ben Ali Chérif ne confronte pas, ici, les deux mondes chrétien et musulman mais bel et bien les deux appartenances, orientale et occidentale. La danse est ainsi perçue comme un point clivant qu'il faudra davantage chercher dans les différences comportementales, dont le rôle est de produire de l'harmonie et de l'ordre social, face auxquels il n'y a ni à pâlir, ni à rougir.

Enfin, Ben Ali Chérif décrit une scène de vie apaisée, offrant un tableau des manières de table au travers duquel il souligne de nouveau le raffinement des comportements, la qualité de l'accueil et de l'hospitalité, présentés comme des attributs culturels communs :

« Leur accueil est extraordinaire, à chacun des invités, ils réservent le soin de servir l'eau et les aliments dans un verre et une assiette, individuels. Ils sont de conversation agréable et aiment ponctuer leurs propos de citations... Leur accueil est pour ainsi dire irréprochable. Ils sourient à

l'invité et font montre de modestie et de simplicité. Ne dit-on pas qu'il est préférable de sourire à quelqu'un que d'en faire son hôte ? ».

L'hippodrome est ensuite, pour Ben Ali Chérif le point de départ d'une longue et étrange digression consacrée au cheval à travers laquelle il fait montre, sur près de six pages, d'un savoir qui tient tout à la fois de la culture savante :

« Les parties anatomiques du cheval portent, en Arabe, des noms d'oiseaux : le hibou, le fleuve, l'autruche, le poussin, l'oiseau, le coq, la poule, le corbeau, l'hirondelle, le faucon et d'une manière générale cela s'applique à toutes les parties du corps »

et de la culture vécue :

« L'apprenti cavalier doit se doter de vêtements adéquats, légers, relevés et sur mesure... Il doit recouvrir sa monture d'un tissu de laine ou de lin, resserrer la ceinture et le brider. Il est démontré que le revêtement du cheval stabilise la monte qui doit se faire du côté gauche, à partir de l'attache des épaules », etc.

L'auteur ne limite les manèges de l'animal qu'aux seuls usages d'apparat, de transport individuel et des jeux de course. Exit l'usage agricole du cheval, tout comme sont exclus dans les descriptions des villes, les carrosses, les calèches et tout véhicule « hippotracté », que Tahtawi n'avait pas manqué de mentionner en termes évocateurs des souffrances que ce mode d'utilisation inflige à l'animal.

Plus significatif encore nous paraît être, le contournement du rôle guerrier que les hommes des deux cultures, peuvent faire jouer au cheval. À défaut, il préfère s'étendre sur les qualités de l'animal, l'art de la monte, les mythes d'origine – « Le premier être au monde à avoir jeté son dévolu sur le cheval fut Adam lui-même, que le salut soit sur lui » – la proximité entre l'homme et la bête. Ainsi, Ben Ali Chérif donne à voir, en définitive, la relation homme / cheval comme un domaine partagé par les deux mondes, qu'il offre en guise de trait d'union et en lieu de dialogue, déjà inauguré par l'Émir Abdelkader et le général Daumas, dont une première partie de la correspondance¹⁵ fut en effet publiée par le second, dès 1851.

Napoléon III : une apologie inductive

C'est en concluant son propos consacré à la description des mœurs françaises sur une note particulièrement positive, reconnaissant à l'ordre social français de l'harmonie et de la conciliation, que Ben Ali Chérif

décide de faire l'exposé de sa conception de l'intelligence. Celle-ci est, pour lui, l'occasion de construire des éloges inductifs à l'endroit de Napoléon III au travers de passages anecdotiques, puisés en grande partie dans les mythes panégyriques persans. Ainsi, l'intronisation tardive de Napoléon III est-elle l'occasion d'assimiler l'intervalle séparant les règnes de Napoléon I et de Napoléon III, à la régence d'Ardashir¹⁶ :

« Une fraction soutenait que le petit garçon, à l'instar de son défunt père, pouvait assumer l'exercice de la souveraineté, cependant qu'une autre, prétextant son bas âge, fit appel à Ardashir Ben Harman (le régent) pour sa compétence ».

Ben Ali Chérif travestit l'interruption par l'avènement des différentes Républiques voulues par le peuple, de la succession royale, non sans assimiler le changement de régime politique opéré au lendemain du rétablissement de l'Empire par Napoléon III et ses « premiers couteaux » le 2 décembre 1852. Ben Siam quant à lui, dont le récit fut publié dans les colonnes du *Mobacher*, quelques mois avant que ne soit mis fin à la « fiction républicaine », reconnaissait selon toute logique et en toute adéquation, le suffrage du peuple, acteur de son destin, ainsi que son rôle éminent dans l'infléchissement de la nature du régime politique en France. La situation coloniale est également justifiée par des antécédents historiques, dont la mobilisation octroie à celle-ci la valeur d'une consécration divine, marque de l'ultime distinction :

« On lui prédit (le même roi sassanide) également, qu'il allait vivre dans un pays étranger aux côtés d'un peuple d'ascendance renommée et de grande noblesse, des mains duquel il recevrait le pouvoir. Alors, le père entreprit de comparer entre les régions environnantes et choisit de retenir les contrées arabes ».

Par cette allusion, Ben Ali Chérif affirme que le souverain en situation de règne étendu à l'allochtonie est un rare privilège qui récompense l'extraction du souverain et sa noblesse, elle-même fonction de son intelligence et de son savoir-vivre, innés. Ainsi, l'intelligence apparaît-elle, sous la plume de Ben Ali Chérif, comme l'attribut humain le plus inégalitaire qui soit ; les rois et les hommes de religion ayant seuls le monopole de l'intelligence impeccable : « une intelligence parfaite ne peut être que celle de rois ou des pieux ». Or, le propre des Empires de renom et des souverains illustres – Napoléon III par système d'équivalence – n'est autre que de lutter contre cette inégalité en favorisant l'expression des faveurs de la nature pour les uns et en corrigeant les tares de la naissance, pour les autres :

« Les souverainetés elles-mêmes gagnent en noblesse lorsqu'elles veillent à amoindrir les méfaits de l'inégalité sur leurs populations ».

L'histoire montre, selon Ben Ali Chérif, que l'assainissement des esprits est une noble disposition dont recèlent, sans distinction ethnique ou religieuse, les plus grands Empires du monde : « Ainsi, en fut-il de l'Empire des omeyyades, des Abbassides, de César et des Tsars ».

Cependant, si l'exercice permet aux uns de nourrir l'intelligence, l'entraînement pour les autres corrige les malfaçons de l'esprit et permet de voir éclore, à terme, quelques-uns des attributs de l'intelligence accomplie :

« Certains enfants naissent avec quelques-unes de ces qualités. Sur leur apparence, se voient déjà, dès leur jeune âge, les qualités de la noblesse, de la générosité et de la tolérance. Chez d'autres, se décèlent les caractères contraires. Mais par l'exercice, on peut parfaire ce qui manque à l'acquis de la première catégorie, tandis que l'entraînement répété permet l'émergence des qualités inconnues de la seconde catégorie. Ainsi sont inégaux les Hommes devant l'inné ».

De fait, selon que les esprits soient d'augure favorable ou de fortune ordinaire, il est permis aux uns de cultiver les sciences et les arts, tandis que seule l'acquisition d'un « sens pratique » s'offre aux autres :

« Quant à l'intelligence acquise, elle emprunte deux formes : la première correspond au sens pratique et à l'acquisition d'expériences qui se tiennent évidemment à l'origine de l'éveil du discernement... Les capacités d'analyse des choses constituent justement la preuve d'un esprit accompli mais également, celle d'une bonne pratique et de l'accumulation d'expériences. La seconde, par laquelle s'accomplit l'intelligence, réside dans la science et les belles lettres. Celui qui finit par acquérir une vaste culture et par déborder de savoir, dispose d'un fond qui lui permet de se rendre parfaitement maître de sa conduite, d'en écarter les maladresses qu'occasionnent d'ordinaire, l'agitation des passions et d'en anticiper les conséquences avec clairvoyance et lucidité ».

En ce sens, Ben Ali Chérif transpose à la société française une conception exogène de l'ordre social, fonction du rapport inégalitaire des esprits à la science. Ainsi, l'assainissement des activités traditionnelles est-il du ressort exclusif du peuple reconnaissant du règne de la justice, tandis que la pratique assidue de la science et du savoir est l'apanage des esprits fastes.

Conclusion

Le sens commun ainsi que le point de vue d'une certaine historiographie – celle de Charles-André Julien¹⁷ par exemple – considèrent trop vite Ben Ali Chérif comme un pur produit de l'administration coloniale. Or, s'en

tenant à sa généalogie et à l'histoire de sa famille, Ben Ali Chérif apparaît véritablement comme le dépositaire naturel d'une aura locale, d'une profonde ancestralité chérifienne et d'un prestige à la fois symbolique et nobiliaire ; ceci indépendamment du fait colonial. En ce sens, au travers de ce récit, il s'agit moins pour Ben Ali Chérif de la sauvegarde de privilèges déjà acquis par la naissance ou de l'expression d'une ambition démesurée que de l'adaptation à l'ère nouvelle qui s'ouvre, d'un ordre confrérique moribond, qu'il savait déjà voué à l'anéantissement. Plus que d'exprimer son adhésion à la nouvelle donne coloniale, Ben Ali Chérif rompt d'abord et avant tout, dans une large mesure, avec lui-même, c'est-à-dire avec la tradition locale, en projetant dans l'avenir son espoir d'une renaissance durable. Partant, on ne peut strictement considérer ce récit – pas plus que celui de Ben Siam – comme le fruit d'un éloge sincère, ni comme une parfaite offrande mais bel et bien comme « une fleur malade », fait d'un homme de la conciliation qui ménage tant bien que mal, les uns et les autres, fulmine sur une corde raide, ballotté par la quête du compromis et l'évitement de la compromission.

De fait, Ben Ali Chérif ne compare pas deux religions, deux sciences, deux clergés ou deux sociétés, mais bien deux types de comportements sociaux, mais aussi et surtout, deux États : le Français et l'Ottoman, et n'appartenant ni à l'un ni à l'autre, pas plus que les siens, il entreprend de disculper les individus et les consciences. Pour Ben Ali Chérif, la justice et le pouvoir ne sont pas affaire de jurisprudence religieuse, mais d'égalité et d'équité. Il ne juge pas la condition féminine au travers du seul prisme de la norme religieuse, comme on le ferait aujourd'hui assez volontiers, mais de façon presque aussi distanciée que l'est un regard ethnographique. Il cherche davantage, comme l'illustrent sa longue digression sur le cheval et son propos consacré aux manières de table, les analogies et les ressemblances, plutôt que les différences distinguant sociétés orientale et occidentale, sans qu'il ne soit jamais question d'appartenance religieuse, musulmane ou chrétienne. Aujourd'hui encore, le regard posé par la société algérienne sur ces personnages, tout en les dépouillant, par omission, ignorance ou rejet des contextes, même plus d'un siècle et demi après, de toute épaisseur symbolique, caractérise encore son histoire interne en deux camps tranchés, celui des traîtres et des héros. Nous prenons ces auteurs pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des hommes de leur temps, impliqués dans des processus historiques au sein desquels ils ont tenu les rôles que leur permettait la condition algérienne du milieu du XIX^e siècle.

Récits à caractère ethnographique d'hommes d'une « algerianité » révolue, ils rendent compte d'un même voyage, des mêmes choses vues et de mêmes événements vécus. La confrontation de deux regards du même monde, observant les mêmes « matériaux », peut être d'un apport substantiel et ouvrir la voie à l'étude « d'archives » tels que les récits, les pamphlets, les lettres et correspondances, les épîtres et les sources familiales, qui occupent encore aujourd'hui une place mineure dans l'historiographie algérienne et celle de l'étude du fait colonial. Il s'agit de faire de ces petits textes, de grands lieux de lecture et d'évocation de destins d'hommes livrant leurs craintes, leurs stratégies, leurs dits muets et leurs non-dits loquaces.

Références bibliographiques

- Augé M., « Voyage et ethnographie. La vie comme récit », *L'Homme*, 151(39), 2006.
- Bouveresse J., *Un parlement colonial, les délégations financières algériennes, l'institution et les hommes*, Rouen, publications de l'université de Rouen et du Havre, 2008, 996p.
- Chachoua K., *L'Islam Kabyle, religion, État et société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, 448p.
- Cheddadi A., *Actualité d'Ibn Khaldoun, conférences et entretiens*, Alger, CNRPAH, 2006, 242p.
- Daumas et Fabar, *La Grande Kabylie, études historiques*, (sl), Time Life Books BV, 1983, 488p.
- Djeghloul Abdel Kader, *Hamdan Khodja. Le miroir. Aperçu historique et statistique sur la Régence d'Alger*, Paris, Sindbad, 1985, 319p.
- Djeghloul Abdel Kader, *Daumas. Mœurs et coutumes de l'Algérie*, Paris, Sindbad, 1988, 282p.
- Dugat G. (traduit par), *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent*, Tunis, éditions Bouslama, 1985, 370p.
- Farge A., *Le goût de l'archive*, Évreux, Seuil, 1989, 152p.
- Frémeaux J., *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Paris, Denoël, 1993, 310p.
- Gouvion E. et Gouvion M., *Kitâb a'yân al-Maghâriba*, Alger, Imprimerie orientale Fontana frères, 1920, 217p.
- Julien C.-A., *Histoire de l'Algérie contemporaine, la conquête et les débuts de la colonisation*, Paris, Presse universitaire de France, 1979, 632p.
- Louca A., *Tahtâwî, l'or de Paris*, Paris, Sindbad, 1988, 342p.

- Marin L., *Le récit est un piège*, Alençon, éditions de minuit, 1978, 145p.
- Milza P., *Napoléon III*, Paris, Perrin, 2006, 706p.
- Nadir A., « Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851) », *La revue algérienne*, 4, 1972, p.819-872.
- Pouillon F., *Dialogues sur l'hippologie arabe*, Arles, Actes Sud, 2008, 470p.
- Rivet D., *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2003, 459p.
- Robin, *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871*, Paris, Lavauzelle, (sd), 579p.
- Roussillon A., *Identité et modernité. Les voyageurs égyptiens au Japon (XIX^e-XX^e siècle)*, Arles, Actes sud, 2005, 249p.
- Roux J.-P., *Histoire de l'Islam et des Iraniens*, Paris, Fayard, 2006, 521p.
- Sayad Abdel Malek, « L'immigration et la pensée d'État. Réflexions sur la "double peine" », *commission européenne sciences sociales*, 1996, p.11-29.
- Sayf Al Islam Z., *Fan al-kitâba al-suhûfiyya 'inda al-'arab fî al-qarn al-tâsi' 'achar*, Alger, al-mu`assasa al-wataniyya li-l kitâb, 1990, 69p.
- Touati Houari, *Islam et voyage au Moyen-âge*, Paris, Seuil, 2000, 344p.
- Turin Y., « L'instruction sans l'école ? Les débuts du *Mobacher*, d'après une correspondance inédite d'Ismail Urbain », *revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 15, 1973, p.367-374.
- Yerasimos S., *Deux Ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire*, Paris, Sindbad, 1998, 284p.

Notes

¹ Cet article est la synthèse de deux années de recherche, conduite sous la direction de Robert Ilbert et Ghislaine Alleaume dans le cadre d'un Master 1 d'histoire : *Un savant dans la machine, histoire anthropologique d'un récit de voyage de notabilités algériennes en France au milieu du XIX^e siècle : Slimane Ben Siam (début du XIX^e-1896)* et d'un Master 2 : *Le regard du vaincu, histoire anthropologique d'un récit de voyage de notabilités algériennes en France au milieu du XIX^e siècle : Mohamed Saïd Ben Ali Chérif (1826-1896)*.

² Archives CAOM : Microfilm 18 MIOM/3, 2EE5 (registre de la correspondance avec le ministère de la Guerre du 21/09/1843 au 22/05/1844, 288p).

³ Les références les plus anciennes à la branche des Ben Siam remontent à la régence d'Hassan Ben Khayr Eddine Pacha dit « Barberousse », qui régna à trois reprises sur l'Algérie de 1544 à 1549, de 1557 à 1561 et de 1562 à 1567. Ainsi, s'agit-il d'une famille dont les liens avec le pouvoir sont de loin antérieurs à la colonisation. Pour preuve,

Barberousse admit dans son « conseil des sages » qui l'assistait dans les décisions les plus importantes, un dénommé Ben Siam, premier du nom, à titre de représentant de la province ouest du pays et sa descendance se transmet cette dignité en héritage jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Au début du XIX^e siècle, Mohamed Khodja Ben Siam, intendant financier auprès du Bey de la province ouest, était père de deux garçons Hamdan et Slimane et d'une fille mariée à un proche de Ben Amar, Pacha de la ville de Miliana. Celui-ci, en poste lors de la pénétration du corps expéditionnaire français, avait un lourd contentieux avec le Dey Hussein. En conséquence, il proposa ses services à l'armée française et contribua, bientôt rallié par Hamdan et Slimane Ben Siam, à la prise de Cherchell. Hamdan Ben Siam eût un fils, prénommé Mohamed, né en 1844 qui devint *Agha* de Miliana, assesseur musulman de 1874 à 1892 et conseiller général de 1909 à 1920. À la mort de son aîné, Slimane Ben Siam devint chef de famille et marcha sur les pas de son frère. Il débuta sa carrière politique comme « scribe » d'un illettré en l'occurrence le Pacha Ben Amar, beau-père de son frère décédé, qui fut nommé chef de la région en récompense de ses loyaux services et de sa participation active dans la lutte contre Abdel Kader. Slimane Ben Siam appartenait à une famille de « grande tente », de riches propriétaires terriens et sa culture lui permit de gravir rapidement les échelons. De son contact avec le général Marguerite, commandant du bureau arabe de Miliana, il apprit le Français et son avancement le conduisit à devenir le chef « indigène » de l'institution, rang qu'il occupe au moment du voyage. Né au début du XIX^e siècle, il décède en 1896, soit 44 années après son déplacement en France, laissant en effet supposer sa jeunesse au moment des faits (voir Gouvion Edmond et Marthe, 1920, *Kitâb a'yân al-Maghâriba*, Alger, Imprimerie orientale Fontana frères, 217p. et Bouveresse Jacques, 2008, *Un parlement colonial, les délégations financières algériennes, l'institution et les hommes*, Rouen, publications de l'université de Rouen et du Havre, 996p.).

⁴ C'était un jeune homme âgé de 25 ans en 1847 (né en 1822), qui séduisait tout le monde par la distinction de sa personne, sa facilité de parole et la noblesse de son langage. Le maréchal Bugeaud voulut lui confier un grand commandement dans la vallée de l'Oued Sahel (affluent de l'Oued Soummam qui traverse la vallée éponyme). Ben Ali Chérif refusa en arguant que sa domination religieuse lui interdisait l'exercice actif du pouvoir et qu'il pouvait rendre de meilleurs services en qualité d'ami qu'en qualité d'agent. Une prescription singulière est imposée par le fondateur de l'établissement à tous les chefs qui se succèdent à la tête de la *Zaouia*. Elle leur interdit de quitter le territoire du petit État : la crête des montagnes au nord, la rivière au sud, sont pour eux des limites infranchissables sous les peines les plus terribles. Il y va même de la ruine de la *Zaouïa* qui se distingue des autres par sa moralité. Il est à remarquer que l'on n'y possède point d'esclaves : lorsqu'il en arrive à titre de présent, il est accepté mais tout de suite affranchi. À côté d'une semblable coutume et des efforts développés dans ce sanctuaire de science pour la propagation des lumières, il est surprenant d'observer un usage singulier. Le village de Chellata et les villages alentours sont ceux qui fournissent les serviteurs de l'établissement, ce sont eux qui exécutent toutes les corvées domestiques. La *Zaouïa* de Ben Ali Chérif possède de belles propriétés foncières. Elles lui viennent du fondateur de l'établissement et de nombreuses donations pieuses. Sur les rapports qui lui furent adressés, le gouverneur général, au commencement de 1849, décida d'une conférence dans l'Oued Sahel, avec

Ben Ali Chérif pour examiner la question Kabyle et proposer, en faveur de sa personne, la création d'un grand commandement comprenant les tribus laissées à sa main par le maréchal Bugeaud. Ben Ali Chérif demanda à ce que les tribus placées sous son autorité fussent exemptes d'impôts en raison des corvées qu'elles lui fournissaient. Au temps des Turcs, les marabouts de renom de la Kabylie jouissaient d'une grande indépendance. Ils s'adressaient à eux pour les affaires de leur administration ou lorsqu'ils avaient à faire passer des troupes dans le pays ; en revanche, ils leurs accordaient l'exemption d'impôts et divers privilèges. Pour Ben Ali Chérif, accepter un commandement, c'était accepter de se faire l'exécuteur des ordres de l'autorité française, accepter une subordination et la responsabilité de l'ordre et de la police des tribus, s'exposer à des observations, des remontrances. Son ambition était de se créer une situation indépendante. En même temps, il ne craignait rien tant que de se voir placer sous l'autorité d'un grand chef indigène quelconque. Pendant longtemps, il réussit à désigner lui-même les gens de sa clientèle qu'il désirait voir nommer à des commandements de tribus et ceux-ci ne devaient agir que suivant ses inspirations. Dans l'organisation adoptée le 16 avril 1849 par le gouverneur général, ces tribus furent rattachées au cercle d'Aumale comme il l'avait demandé. Dans la nuit du 24 au 25 février 1851, Bou Baghla (« l'homme à la mule » lieutenant d'Abdel Kader) qui, depuis un mois, fomentait des désordres en Kabylie, passa dans les tribus de Ben Ali Chérif où il se fit reconnaître comme l'homme du moment. C'était un nouveau Chérif qui, sous le surnom de Bou Baghla, devait, pendant 4 ans, mettre en insurrection une grande partie du pays Kabyle et nécessiter la mise en mouvement de plusieurs colonnes. Bou Baghla voulut frapper un coup retentissant en s'attaquant à Ben Ali Chérif dans la région de l'Oued Sahel. Le 24 mars, à l'attaque du village de Ben Ali Chérif, ce fut au courage d'une femme, *Lalla Aicha*, sa mère, que la *Zaouïa* dut son salut. Dans le courant du mois de mai 1851, il demanda l'autorisation de se rendre en pèlerinage à La Mecque. Ben Ali Chérif renonça au pèlerinage ; le 25 juin 1851, il alla rejoindre la colonne qui opérait dans la vallée de l'Oued Sahel pour réprimer l'insurrection soulevée par Bou Baghla. Ben Ali Chérif fut désigné pour assister à la distribution des aigles qui se fit à Paris le 10 mai 1852. Le nouveau commandant de la subdivision d'Aumale n'ayant pas une aussi grande admiration pour Ben Ali Chérif que son prédécesseur, le marabout demanda à passer dans le cercle de Sétif. Le passage de son caïdat fut prononcé par le gouverneur général, le 4 septembre 1852. En 1896, Ben Ali Chérif meurt en *Bachagha* (voir Daumas et Fabar, 1983, *La Grande Kabylie, études historiques*, (sl), Time-life Books BV, 488p. et Robin, (sd), *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871*, Paris, Lavauzelle, 579p.).

⁵ Sous forme de source microfilmée, la bibliothèque nationale d'Algérie, sise au quartier du Hama, à Alger, possède une collection lacunaire du *Mobacher*. Le personnel de cette bibliothèque nous a gracieusement cédé deux CD-Rom contenant pour l'un, le récit de Slimane Ben Siam publié dans le bimensuel à partir du 15 août 1852 sur 6 numéros et pour l'autre, le récit de Mohamed Saïd Ben Ali Chérif, publié à partir du 15 février 1853 sur 12 numéros (voir Turin Yvonne, 1973, « L'instruction sans école ? Les débuts du *Mobacher*, d'après une correspondance inédite d'Ismail Urbain », *revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 15, p.367-374).

⁶ Sayf Al Islam Zoubir, *Fan al-kitâba al-suhûfiyya 'inda al-'arab fî al-qarn al-tâsi' 'achar*, Alger, al-mu`assasa al-wataniyya li-l kitâb, 1990, 69p.

⁷ Touati Houari, *Islam et voyage au Moyen-âge*, Paris, Seuil, 2000, 344p.

⁸ Augé Marc, 2006, « Voyage et ethnographie. La vie comme récit », *L'Homme*, 151(39).

⁹ Louca Anouar, 1988, *Tahtâwi, L'or de Paris*, Paris, Sindbad, 342 p.

¹⁰ Yerasimos Stéphane, 1998, *Deux Ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire*, Paris, Sindbad, 284 p.

¹¹ Archives CAOM : Microfilm 18 MIOM/3, 2EE5 (registre de la correspondance avec le ministère de la Guerre du 21/09/1843 au 22/05/1844, 288p).

¹² Sayad Abdel Malek, 1996, « L'immigration et la pensée d'État. Réflexions sur la "double peine" », *commission européenne sciences sociales*, p.11-29.

¹³ Milza Pierre, *Napoléon III*, Paris, Perrin, 2006, 706 p.

¹⁴ À titre d'exemple, pour Ben Ali Chérif, la science des anciens recouvre tout ce qui a trait aux notions de licite et d'illicite, de prescrit et de proscrire, dans la religion. La science des modernes quant à elle, est tributaire des sphères perceptive et réceptive des sens et de l'esprit. La première, partagée par le règne animal, est héritée par tous les êtres normalement constitués. La seconde, ignorée des animaux, liée à l'activité de l'esprit et de la raison, est constituée de la catégorie regroupant médecine, arithmétique, géométrie, astronomie, savoir-faire manuels et celle des états de l'âme, de la conscience que l'on a de Dieu, de ses attributs et commandements. À la différence de Ben Ali Chérif, Ibn Khaldoun élabore d'emblée une cosmologie qui place l'Homme au dessus du règne animal et en dessous des essences spirituelles. Cependant, la cosmologie khaldounienne n'est que partiellement reprise par Ben Ali Chérif puisqu'elle bute de nouveau sur un obstacle décidément récurrent, celui des appartenances religieuses, saints et prophètes – Mohamed plus qu'aucun autre – recelant les dispositions spirituelles les plus efficaces. L'inspiration khaldounienne de la conception de la science exposée par Ben Ali Chérif ne lui sert qu'à la construction d'une typologie, d'une hiérarchisation des sciences et de l'affirmation d'un rapport inégal des hommes à la science. Il s'agit donc pour Ben Ali Chérif de poser les jalons qui sous-tendent à un ordre social au sein duquel Ben Ali Chérif tient un rôle de premier choix, souverains, hommes de foi et de loi ayant le monopole des intelligences parfaites. Notre propos gagne de plus en validité, après lecture de l'ouvrage de l'Émir Abdel Kader, intitulé *Rappel au sage, avis à l'indifférent*, publié pour la première fois dans sa version française en 1858 (soit postérieurement de 5 années à la publication du récit de Ben Ali Chérif). La lecture comparée des deux récits montre que nos auteurs partagent le même univers mental, le même patrimoine culturel savant, le même registre de perception de l'altérité occidentale et enfin la même épistémè. L'on retrouve, en effet, chez l'Émir pareilles thématiques abordées : justice, bon gouvernement, intelligence, science, hippologie, etc. Les empreintes khaldouniennes font également légion : apogée et déclin des civilisations, *Sanad* (mécanisme distinctif de transmission du savoir de maître à élève), justification d'un ordre social, fonction du rapport inégalitaire des hommes à la science, cosmologie khaldounienne que l'Émir Abdel Kader restitue intégralement et dont Ben Ali Chérif n'opère qu'une appropriation très étrangement partielle ! (voir Dugat Gustave (traduit par), 1985, le livre d'Abdel Kader intitulé *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent*, Tunis, éditions Bouslama, 370 p. et

Cheddadi Abdesselam, 2006, *Actualité d'Ibn Khaldoun, conférences et entretiens*, Alger, CNRPAH, 242 p.).

¹⁵ Pouillon François, *Dialogues sur l'hippologie arabe*, Arles, Actes Sud, 2008, 470p.

¹⁶ La tradition musulmane n'est renseignée avec exactitude que sur les rois de la dynastie tardive des Sassanides qui portent ce nom. Ardashir I^{er} (226-241), Ardashir II (379-380), Ardashir III (628-629).

¹⁷ Julien Charles-André, 1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine, la conquête et les débuts de la colonisation*, Paris, PUF, 623 p.

CHAPITRE III

Un voyage au pays des monstres d'acier

Mohammed Benhlal
(chercheur à l'IREMAM)

Point n'est besoin d'avoir recours aux statistiques pour affirmer d'emblée que les voyages des Marocains, au début du XX^e siècle, étaient dirigés majoritairement vers la France. Cela aux dépens des autres pays européens où l'on ne se rendait que par intermittence et en nombre extrêmement limité. Plus pour impressionner et convaincre de la supériorité de la France que pour éduquer, instruire, émanciper et libérer. Nous avons consulté des textes originaux aux archives du ministère des Affaires étrangères, à Nantes, relatifs à l'École militaire de Meknès. Il s'agit de récits de voyages en France effectués par des jeunes officiers marocains, lauréats de leur promotion.

L'École des élèves officiers a été édifée avant le Protectorat, elle a été fondée par le premier résident général Lyautey en 1918. L'École de Dar Beïda est située à quatre kilomètres au sud-ouest de Meknès, à l'extérieur des célèbres remparts du souverain contemporain de Louis XIV, Moulay Ismaïl (1672-1727). L'École fut aménagée pour tenir lieu de Saint-Cyr marocain à l'initiative de Lyautey.

Recrutés très jeunes, les « fils de grandes tentes » fréquentent pendant quatre ans le Prytanée de Dar Beïda avant d'être admis à l'École des élèves-officiers, d'où ils sortent avec le grade de sous-lieutenant indigène de réserve.

Cette école est une création unique dans l'Empire colonial français. Le maréchal Lyautey s'était fixé un double objectif, militaire et civil. En faisant appel au tempérament guerrier des fils des plus grandes familles, il ne tarda pas à trouver un écho extrêmement favorable. Ainsi des élèves portant des noms illustres au sein des élites marocaines intégrèrent l'école dès 1919. Depuis cette date, l'intérêt pour Dar Beïda n'est jamais retombé. Elle devint le débouché naturel des fils de « grandes tentes »

afin de leur assurer une formation militaire au sein de l'armée française en cohérence avec ses traditions aristocratiques. Rappelons que ces fils de familles étaient passés – presque tous – par le collège berbère d'Azrou. Au moment de l'inauguration de l'École, Lyautey exige qu'on traite ces nouveaux officiers avec tous les égards dus à leur rang :

« Qu'on ne les regarde pas comme des officiers minorés, mais comme ayant réellement accès à nos rangs, pour y être traités sur le pied de la plus égale camaraderie » (ministère des Affaires étrangères, Nantes).

La « combativité des Berbères », observée au cours des opérations de pacification, fait germer l'idée d'en faire une réserve d'effectifs. Cette « combativité » serait à l'origine des offres faites aux chefs locaux d'assurer « une belle carrière à leurs fils dans l'armée française » (Waterbury, 1975, p.134). En réalité, il s'agit de conduire une « politique indigène » de reproduction sociale qui consiste à préparer les fils de « grandes tentes » à succéder à leurs pères dans un commandement « en tribu ». Des formules relevées dans les textes précisent « est appelé à succéder à son père » et ne laissent subsister aucun doute sur les intentions réelles du Protectorat en la matière.

Les services rendus par les soldats marocains aux troupes d'occupation dans les différentes campagnes de « pacification » menées au Maroc, et surtout l'expérience de la première guerre mondiale, ont largement démontré, aux hauts responsables militaires, la richesse des ressources du Maroc en combattants. Le résident général Lyautey considère que les officiers marocains qui encadrent les troupes auxiliaires sont d'anciens officiers, sortis des rangs à un âge avancé, qu'ils n'avaient :

« ... reçu aucune instruction préalable, et étaient, la plupart du temps, d'origines modestes et, pour cette double raison, n'avaient sur la troupe qu'un très faible prestige¹ ».

C'est pourquoi, il décide de créer, en 1918, une école militaire à Meknès² destinée à :

« ... pourvoir à un besoin urgent d'officiers pour l'encadrement des troupes marocaines (infanterie et cavalerie) [...] de même race et de même religion que la troupe ».

Le recrutement des élèves officiers se fait exclusivement dans l'élite de la société marocaine : « Classes dirigeantes et grandes familles, caïds, pachas et toutes autres notabilités », souligne Lyautey. En attirant les fils des grandes familles urbaines et rurales dans l'armée, il s'assurait de leur appui et de leur adhésion à la politique du Protectorat.

Pour compléter la formation théorique des élèves officiers, atténuer leur solitude morale, la tristesse et la monotonie de la vie d'internat, on tenait

à les sortir souvent, à les « ouvrir à la vie³ », en leur organisant des visites et des voyages d'études à l'intérieur même du Maroc et en France. L'intérêt et la portée politiques de ces visites d'études se reflètent dans les récits de voyages des élèves. Ces carnets de voyages en forme de rapports sont les miroirs d'un certain état d'esprit et sont des documents précieux que nous citons ici abondamment. Ils sont pour la plupart inédits et n'ont jamais été mentionnés alors même qu'ils nous livrent une foule de renseignements sur la relation à la France et la nature du lien entre la puissance coloniale et ses « indigènes » issus d'une classe sociale privilégiée. Si l'histoire que nous avons entreprise présente un intérêt, elle le doit à la fraîcheur des informations extraites de ces documents d'archives.

Intégrant la thématique générale « des voyages pluriels au Maghreb de l'époque coloniale à nos jours », nous examinerons les récits du voyage d'une académie militaire marocaine en France au début du XX^e siècle. Ce sont des rapports dans lesquels les jeunes officiers marocains relatent ce qu'ils ont vu en France. Ces jeunes militaires entrent en contact avec des réalités nouvelles, les découvrent et les explorent ; ensuite ils racontent les événements survenus durant leur périple, font un compte rendu de leurs explorations, rapportent leurs découvertes, bref cherchent à rendre compte de leurs observations. Leurs récits ne s'adressent pas à un public qui partage leur culture. La présence du destinataire, un supérieur hiérarchique, est implicite. Les observations notées dans ces journaux de bord sont transmises en français pour des Français, en l'occurrence des maîtres en charge de leur formation. Ces rapports seront au final l'objet d'une notation et d'une éventuelle promotion. Il n'est donc pas ici question de périples touristiques mais de voyages particulièrement « téléguidés ».

La description ne va pas de soi. D'abord, parce que la réalité à décrire est nouvelle, étrangère, et que nommer ce qu'on ne connaît pas n'est pas une tâche facile. Le locuteur ne peut parler qu'à partir de sa connaissance du monde. Par conséquent, pour décrire des faits inattendus, le narrateur opère souvent des rapprochements avec les « vérités » connues de lui et de ses lecteurs. À cette fin, ils utiliseront largement la comparaison car elle permet de ramener l'inconnu à du connu. Le voyageur voit le référent nouveau à travers le prisme de sa culture et de ses connaissances. Le récit comporte ainsi une part de subjectivité. Celui-ci colle au déroulement du voyage au jour le jour ; l'ordre du récit coïncide avec l'ordre chronologique des événements.

Les 11 lauréats de la première promotion de Dar Beïda, fin juin 1921, sont envoyés en visite en France, en juillet - août. Il est question de vingt-cinq jours sous la responsabilité du directeur de l'École. Le but de ce périple est « avant tout une mesure politique et non pas un voyage pédagogique⁴ » : agir sur cette future élite militaire marocaine, l'impressionner par la richesse économique, sociale et culturelle, la diversité et la grandeur de la civilisation de la nation protectrice⁵.

La courte et impérative allocution du résident général Lucien Saint, en présence des généraux commandant la cavalerie et l'infanterie du Maroc, ne laisse planer aucun doute sur les intentions des protecteurs :

« Continuez à travailler comme vous l'avez fait jusqu'à présent et je vous suivrai dans votre carrière ».

Autrement dit, restez fidèlement attachés au serment qui vous lie à vos protecteurs et vous serez toujours bien récompensés. L'injonction du résident général est explicitée par un autre chef militaire :

« Tachez de bien travailler afin d'être les traits d'union entre vos confrères marocains et la France qui vous aime et cherche à vous civiliser, et n'écoutez pas ceux qui disent : "la France ne cherche que son intérêt au Maroc"... »

Mais la fidélité se paie au prix fort. Un peu plus de 10 % des officiers marocains sont morts sur les divers champs de bataille : « pacification » du Maroc, opérations du Levant, campagne 1939-1945 en France, Tunisie, Italie, Allemagne, Autriche et Indochine. La salle d'honneur de l'École donne assez de témoignages de leur belle tenue au baroud : une croix de Commandeur de la Légion d'honneur, 12 croix d'Officier, 51 croix de Chevalier et des centaines de citations, dont la moyenne est beaucoup plus voisine de trois que de deux par officier marocain.

Pour bien montrer le sens de la mission dévolue à l'École, empruntons au colonel de Saint-Bon, son ancien directeur actif, le motif de la citation avec croix de guerre qui a été décernée au fanion de l'École le 15 avril 1947 par le général Leclerc :

« Fidèle à la mission qui lui a été dévolue lors de sa fondation, en 1919, par le maréchal Lyautey, [l'École] a formé une pléiade d'officiers qui se sont illustrés sur tous les champs de bataille d'Afrique et d'Europe, et particulièrement lors des durs et âpres combats livrés pendant les opérations de 1939-1945, en France, en Tunisie, en Allemagne et en Autriche ; a su inculquer à ces jeunes officiers les plus hautes qualités d'honneur, de courage, de loyalisme qu'ils n'ont cessé d'affirmer au long de leur carrière militaire et dans les divers commandements qui leur ont été confiés ; a fait naître entre les officiers français et marocains des liens d'amitié et d'esprit de sacrifice scellés sur les champs de bataille et dont

l'aboutissement a été une fidélité entière et un dévouement absolu à la cause commune » (*Bulletin d'information du Maroc*, 20 mai 1952).

Les auteurs élèves-officiers ont tous accompli par la suite de brillantes carrières militaires qui les ont conduit jusqu'au grade de général de brigade dans les Forces armées royales du Maroc indépendant.

Un voyageur de noble extraction fut rayé des cadres de l'Armée française, comme tous les officiers marocains, le 28 février 1957, transféré à l'Armée royale avec le grade de lieutenant-colonel. À cette date, sept Marocains quittent l'armée française comme chefs de bataillon. Tous ces hommes marqueront, souvent au premier plan, l'histoire du Maroc indépendant, à l'instar de M.H.A.⁶ qui pesa de tout son poids sur des décisions royales, le plus souvent au désavantage du pays, comme ce fut le cas avec le rejet des options les plus positives du projet Sebou, perçues comme porteuses de germes néfastes pour la stabilité du royaume. Maître absolu sur la Maison militaire royale, éminence grise longtemps surnommée l'œil et l'oreille du roi Hassan II, il cumula à lui seul un lourd passif dans les périodes sombres des années de plomb.

Après les deux tentatives de coup d'État militaire, il fut, aux côtés d'un autre général, également pur produit de ce « mauvais héritage » déploré par Mohammed V à l'indépendance, témoin oculaire du « suicide » d'un troisième non moins illustre général, « très français de sentiments », de trois balles dans le dos.

Officiers d'élites, purs produits du Saint-Cyr marocain, ils reflètent dans leurs rapports l'image auréolée de la puissance protectrice. Suivons donc leur itinéraire et écoutons-les parler de ce pays qui les impressionne par sa richesse économique, sociale et culturelle.

Itinéraire

Une partie des archives se rapporte au voyage de la promotion de 1929, voyage du 6 juillet au 3 août 1929. Le 6 juillet 1929, départ de Casablanca pour Marseille. Embarquement sur le « Maréchal Lyautey ». Le 7, arrivée à Tanger à 7h30, ville quittée à 8h30 pour Marseille. Le 9, « le phare du port de Marseille et les postes destinés à la défense de la côte. Plusieurs navires de guerre sont ancrés dans le port ». Le 10, train pour Paris. Le 11, ministère de la Guerre. Le 12, château de Versailles, le Trianon et l'École de Saint-Cyr. L'après-midi ils rendent visite « au grand Marocain le maréchal Lyautey accompagné de Si Kaddour Ben Ghabrit, chef du protocole de SM Sidi Mohammed ». Le 13, « les

Invalides avec le tombeau de l'empereur Napoléon ». Le 14, notre Dame de Paris où ils ont écouté un concert, puis le Jardin des plantes, le palais de justice, suivi de la mosquée de Paris. L'après-midi « au *moussem* Moulay Yacoub organisé par les musulmans habitant Paris et la banlieue ». Le 16, départ de Paris pour Dijon. Le même jour, ils se rendent aux usines du Creusot. Ils quittent le Creusot pour Autun où ils arrivent à 20h35. Le 17, ils visitent la ville et l'école préparatoire des enfants de troupes (École militaire d'Autun). Au *Petit Journal* et au *Matin* les directeurs leur font admirer les « énormes et superbes machines qui impriment des pages entières et les plient à la minute ». Le 18, départ d'Autun pour Bourg-en-Bresse par Chagny et Mâcon ; visite aux camps du 5^e régiment de tirailleurs marocains où ils rencontrent quelques-uns de leurs anciens camarades de l'école militaire de Meknès. Le 19, ils prennent le train pour Lyon. Le 20, l'usine automobile Berliet. Le soir ils partent pour Grenoble⁷. Le 22, Grenoble-Briançon en autocar. Le 23, visite de l'école de ski où ils découvrent pour la première fois « des appareils faits spécialement pour marcher sur la neige ». Ils sont reçus par les officiers du 5^e bataillon de chasseurs alpins. Le 25, Barcelonnette-Nice. Le 27, Nice-Toulon. Le 28, Toulon-Marseille. Le 30, embarquement sur le Phrygie, courrier du Sénégal, pour le Maroc où ils débarquent le 3 août.

Impressions

Dès leur arrivée à Marseille, ils sont, écrivent-ils, impressionnés par « ce prodigieux fouillis de mâts, de cheminées d'usine et de bateaux surmontés par notre Dame de la Garde ». Le spectacle qui se présente à leurs yeux est « nouveau et grandiose ». Ces jeunes ruraux découvrent la ville, la corniche, le Prado, la Canebière, et enfin notre Dame de la Garde « la bonne mère » qu'ils ramènent et comparent au connu : « le Moulay Driss de France », référence au mausolée de l'illustre fondateur de la ville de Fès. Le soir, à « dix-huit heures précises », en admirant les devantures des magasins, ils sont attirés :

« par le spectacle de la sortie des bureaux et des magasins : c'est une foule fiévreuse qui va, vient, passe, circule, roule, se croise en un méli-mélo inextricable. Et cela file et défile avec une rapidité déconcertante, car tout le prolétariat travaillant à heures fixes dans des bureaux étroits ou des ateliers malsains, se hâte de retourner au logis vers ce "chez soi" qu'on aime parce qu'on y jouit du repos ».

Les élèves sont aussi notés par leurs professeurs sur les qualités de style dans la description des faits observés. Force est de remarquer l'importation d'expressions convenues notamment lorsqu'il est question de relater le prolétariat, les bureaux étroits, les ateliers malsains ou encore le « chez soi », des techniques narratives entendues et récitées en classe.

Des affirmations comme :

« Le Marocain qui va pour la première fois en France et qui passe par Marseille s'émeut et se croit être dans la plus grande ville du monde. Il ne songe pas à ce que renferme encore la grande France »,

sont manifestement livrées à l'appréciation des maîtres.

Toute nouveauté est prétexte à l'emphase et au lyrisme. Le grand confort du train « prouve un degré de civilisation très avancée ». En quittant Marseille par la gare centrale, ils longent les immenses bâtisses dont les dimensions dépassent les mesures auxquelles ils sont accoutumés. Ils sont étonnés par des petites maisons entourées de verdure, dans les campagnes, qui font songer à un décor de théâtre. Rien ici ne leur rappelle « la campagne déserte et inculte du Maroc ».

La relation de voyage s'étaye de petites mises en scène à plusieurs voix destinées à donner plus de sens à la description et à la comparaison. Un élève-officier pris de stupéfaction devant « les grosses prairies où les animaux paissent en liberté, les arbres, les fleurs, les sources, les rivières, les belles routes ombragées », dit à un camarade :

« La France est un jardin fleuri ! N'est-ce pas ? »

Ce à quoi un autre rétorque :

« Jamais, je n'aurais imaginé cela ! Vraiment la France est riche et prospère. Le voyage est loin d'être monotone comme au Maroc où les arbres font défaut. On en rencontre partout et c'est un défilé interminable de superbes prairies, d'amandiers, d'oliviers, de vignes ».

Ils sont « frappés » en arrivant dans la capitale par :

« Le nombre incalculable de rails, de croisements, de locomotives, de wagons, etc. Une demi-heure au moins avant l'entrée en gare, ce n'est que bruit de ferraille et sifflements stridents ».

Le métro fut pour eux une grande surprise :

« Pas de temps à perdre, tout le monde est pressé. Celui qui n'a pas cette locomotion ne peut pas imaginer sa rapidité et le nombre de voyageurs qui montent et descendent à chaque station. Elle rend des services inappréciables, elle est à la portée de tout le monde et dessert toute la ville ».

Ici tout les étonne :

« [...] la propreté des rues, les avenues larges, spacieuses ; le flot de la foule allant et venant, les *tramways*, les autos. Hélas ! Casablanca et Rabat, voire Fez sont loin de ressembler à cette ville lumière ».

Émerveillés par le spectacle, ils souhaiteraient un réseau urbain aussi actif dans leur pays. Ils ont eu l'occasion d'apprécier la différence qui existe entre Paris – dont ils garderont un souvenir inoubliable – et leurs villes du Maroc. Paris leur semblait « ne jamais cesser de vivre, le jour comme la nuit, il y a toujours la même activité ».

Au musée de l'armée, ils ont pu admirer les reliques des plus hauts faits d'armes militaires français, les drapeaux enlevés à l'ennemi et conservés dans ce musée, les anciennes tenues militaires et les armes de toutes les époques, la voiture Citroën qui a traversé le Sahara.

Ils ont assez d'imagination pour revivre – au Louvre – des siècles d'histoire, car :

« L'humanité entière est ici représentée par ce qu'elle a laissé de plus noble et de plus exquis. Dans toutes les salles il y a de quoi nourrir l'admiration et la rêverie : les statues des rois de France, et à l'intérieur des galeries du palais de nombreuses peintures rappellent de grandes batailles ».

Après leur avoir montré les différents appartements de la mosquée de Paris⁸, le chef du protocole du sultan leur dit :

« Mes chers amis, la mosquée de Paris s'élève vers le ciel comme le symbole magnifique du respect de nos croyances que la France amie n'a cessé d'observer en terre d'islam, et dont elle a voulu donner un témoignage encore plus frappant en aidant nos frères à édifier sur son propre sol un monument grandiose consacré à notre religion. Ceci démontre que la France hospitalière de toutes les races ne l'est pas moins de toutes les idées et à toutes les religions. Cette œuvre aux yeux de l'islam résume la politique d'union franco-islamique qui remonte à François 1^{er}. Ce respect traditionnel de la foi musulmane se trouve immanquablement à l'origine des relations que la France a nouées avec les peuples islamiques, et que des liens d'amitié ont par la suite étroitement conservé. Il explique la sympathie instructive qui attire vers cette grande nation tant de peuples si divers dans un élan de reconnaissance ».

Leur séjour à Paris prend fin par la visite « des grands magasins du Printemps » qui leur ont donné une idée de l'installation d'une maison de commerce moderne.

Mais ce sont surtout les établissements Schneider :

« [qui] nous ont littéralement subjugués par les emplacements immenses pourvus de tout le matériel moderne avec ses forges, ses fabriques de locomotives, sa mécanique générale, ses aciéries, ses grands laminiers, ses gros canons en construction, ses wagons. Néanmoins, de nombreuses cheminées géantes vomissent dans l'air des serpents de fumée. Tout cela

se mêle, s'étend, couvre la ville, emplit les rues, cache le ciel, éteint le soleil. Dans la ville, il fait presque sombre. Les maisons sont noires ».

À l'intérieur de l'usine :

« Nous voyons partout du feu, des forges, des machines qui tombent, remontent, se croisent, s'agitent, ronflent, sifflent, crient. Et toutes travaillent du feu ; de grands fours. Là-dedans l'acier bout, le feu qui sort de la bouche du four est blanc – insoutenable à la vue. Les ouvriers portent constamment de grandes lunettes de couleur bleue pour pouvoir examiner la couleur du feu ».

« Nous sortons, le visage rôti, les yeux rouges. Nous entrons dans les hauts bâtiments où on fait les locomotives et les grandes machines des navires de guerre. À chaque pas, nous nous trouvons en face d'un monstre qui travaille du fer rouge ou sombre, des scies qui divisent des plaques de fer larges comme le corps, des pointes qui pénètrent dans des blocs et les percent comme une aiguille qui entre dans du drap. Tout cela marche en même temps ; et toujours du feu sous les marteaux, du feu dans les fours, du feu à perdre la tête. C'est le gros pilon du Creusot qui travaille ».

« Ensuite nous entrons dans la galerie des laminoirs où nous assistons à un spectacle plus étrange encore. Des morceaux de fer rouges courent par terre sur des rails – les uns minces comme des ficelles, les autres plus gros passent sous un bloc qui pèse deux cent mille kilos. Il tombe, comme tomberait une montagne sur le morceau d'acier, pour lui donner la forme. On fait surtout des rails pour le chemin de fer et des fils de fer. Les hommes ont les yeux couverts d'une toile métallique et les mains, les bras et les jambes enveloppés de cuir ».

Ils découvrent aussi « le travail à la chaîne dans les usines Berliet de Lyon. ». Ils ne cessent de souligner trois qualités maîtresses :

« L'ordre, la vitesse et le perfectionnement du travail. Celui qui monte les roues ne monte pas la manivelle et celui qui monte la carrosserie ne monte pas les roues. C'est ainsi que la voiture passe de main en main jusqu'à sa livraison. L'activité des ouvriers est intense. Point de soufflet de forge. Tout fonctionne à l'électricité et à l'air comprimé ».

Tout autre écho d'une cimenterie de Grenoble où les explications fournies par un ingénieur paraissent si simples et si pratiques que :

« Nous nous sommes rendus compte que cette industrie pouvait facilement trouver sa place au Maroc où les terrains sont riches en pierres à ciment ».

À la savonnerie de Marseille :

« Nous avons vu des procédés très modernes comparés à ceux employés au Maroc. À l'aide d'immenses meules on fait écraser mécaniquement des grains d'arachide et pulpe de coprah ; la matière obtenue est mise dans des couffins disposés les uns sur les autres dans les pressoirs ; le tout se raffine et le résidu du mélange avec une dissolution de sodium ou de

potassium génère le savon. Cette dissolution passe dans des séchoirs puis arrive automatiquement dans des moules pour dessiner la forme voulue ».

La raffinerie de Saint-Louis :

« [...] nous a beaucoup intéressés car elle nous permet de voir pour la première fois la façon de fabriquer le sucre qui avec le thé constitue chez nous le thé à la menthe si apprécié ».

L'artisanat, l'agriculture et l'élevage étaient également au programme. C'est ainsi que sous la conduite du directeur de l'établissement de gants Perrin :

« Nous suivons les différentes phases nécessaires à la fabrication de ce produit de luxe. On nous a fait voir le tirage des peaux blanches et de couleur, la teinture, le collage, la coupe, la confection, la broderie et la mise en boîte. La même chose dans les usines de soierie où ils ont suivi les diverses phases de la fabrication des tissus : la filature, le moulinage, le tissage, le lavage, la teinture, le séchage, le tout fonctionnant mécaniquement ».

Lors de la visite d'une ferme d'élevage :

« [...] ferme magnifique toute moderne, on nous a montré les abris des animaux, comment on les soignait et la façon dont on sélectionnait le bétail ».

Les élèves-officiers, presque tous « fils d'éleveurs » réalisent qu'ils étaient « très loin de savoir entretenir une ferme pareille », puis se sont aperçus que :

« [ils n'avaient] aucune notion sur les soins à donner aux animaux qui, lorsqu'ils mouraient à la suite d'une maladie ou ne donnaient pas un bon rendement, ils disaient tout simplement que cela était écrit ainsi ! »

L'instruction et son corollaire le transfert de technologie sont néanmoins présents dans leur récit :

« Pourquoi nos parents n'ont-ils pas des fermes pareilles, pourtant nos terrains sont fertiles et notre climat est formidable à l'élevage demanda un camarade ?

Ce n'est pas cela qui manque lui répond un autre ; ce qu'il nous faut c'est l'instruction car nos cultivateurs n'ont aucune idée de ce que c'est qu'élever les animaux et cultiver la terre. C'est dans ces propriétés que nos *fellahs* doivent venir s'inspirer de l'art de l'agriculture et de l'élevage. Là ils constateront la différence qui existe entre leurs produits et ceux de la France laborieuse ».

Au programme des visites figurait celle des ateliers où sont imprimés deux grands titres de la presse :

« Nous sommes impressionnés par les rotatives énormes qui débitent du papier imprimé à une vitesse incroyable dans un bruit assourdissant ».

Les salles de rédaction hâtivement parcourues et quelques mots émanant des directeurs :

« [...] nous permirent d'apprécier les efforts nécessaires pour créer un journal, et la grande place qu'ont pris dans la vie moderne ces journaux

qui peuvent à leur gré manœuvrer l'opinion, diffuser une croyance, faire connaître la vérité et le mensonge ».

Soldats avant tout, ils sont surtout saisis par les aspects militaires de leur programme de voyage.

« La visite du cuirassé Paris nous a réservé une surprise ; véritable armée flottante ! Nous montâmes sur cette grande unité où nous trouvâmes tout le confort moderne de la marine de guerre. Il m'est difficile de donner des explications techniques et d'exprimer mon étonnement. Ému, je n'ai fait qu'admirer sans rien dire. Celui qui n'a pas encore vu le réglage de tir, la façon dont on communique avec les autres bateaux, l'épaisseur des cuirasses, les énormes canons de 135 n'a aucune idée, ni sur la force armée de la marine, ni sur la guerre en pleine mer. Le sous-marin est plus surprenant encore : le fonctionnement des torpilles, des télescopes, des gyroscopes est ingénieux. On ne peut imaginer la vie de l'équipage, l'introduction et l'échappement de l'air. C'est ce jour-là que nous avons recueilli quelques notions sommaires sur la guerre en pleine mer ».

Résultats

Les élèves-officiers tiennent tous un journal de route où ils consignent leurs impressions. Consciemment ou inconsciemment, ils sont allés chercher une information, une leçon, qu'ils se hâtent de communiquer.

Fabriqués dans le moule colonial, ces jeunes officiers pensent qu'il va falloir s'inspirer des méthodes de travail observées dans les usines françaises, car ces méthodes font défaut au Maroc où les procédés restent encore « très routiniers ». Ils s'estiment néanmoins capables de disposer « d'usines de soieries aussi florissantes qu'en France s'ils se mettaient tous à la culture du mûrier qui nourrit le ver à soie ».

Leur parcours français les a amenés à comparer les mœurs et coutumes de ce pays aux leurs, et d'en déduire que « le Maroc a beaucoup à gagner, beaucoup à apprendre au contact des Français ».

Le voyageur parcourant le Maroc y observe les signes d'une activité en progression. Cependant, le modèle mis en œuvre ne produit que peu de résultat, car appliqué d'une manière déformée par la tradition et les coutumes.

« Nous sommes attachés à une tradition qui quoique très chère ne doit pas par des préjugés obscurs entraver la marche de notre énergie naissante. Il faut donc opérer un changement de méthodes dans le commerce et l'industrie ».

Le Maroc dispose de grandes quantités de soude, produit de base pour la fabrication de toutes sortes de savons.

« Mais le manque de soin dans sa fabrication en fait tout simplement un produit de qualité médiocre et peu rentable commercialement. La visite à la savonnerie de Marseille nous a convaincus de tout ce qui restait à faire pour arriver au même stade de développement ».

L'huile d'olive est une des grandes ressources du Maroc.

« Cette huile mélangée à la soude sert à la composition du savon. Les producteurs laissent le plus souvent cette huile s'acidifier dans des entrepôts où elle finit par se gâter. Là encore, le savon fabriqué est de mauvaise qualité, propre peut-être à un usage local quotidien, mais non à être vendu à l'étranger et à élever le chiffre de l'exportation ».

Ils pensent alors au transfert de technologie comme moyen de parer cet inconvénient :

« Pour cela il faut faire venir des chimistes très spécialisés dans l'étude du produit ».

Lorsqu'ils osent quelque peu s'écarter de la ligne de conduite préalablement établie, ils prennent des précautions oratoires. C'est ainsi qu'ils s'empressent d'ajouter que tout ce qu'ils viennent d'énumérer ne constitue pour eux :

« [...] qu'une manifestation de l'impression ressentie devant les procédés actuellement en vigueur, et pour les fabricants, et pour tous ceux qui veillent sur la destinée du pays. Ce n'est ni plus ni moins qu'une suggestion d'un esprit plein de bonne volonté ».

Pourtant ce qu'ils viennent de dire pour le savon, ils pourraient l'appliquer à l'élevage et à tous ses prolongements.

« Le Maroc est essentiellement le pays de l'élevage. De nombreux troupeaux de bêtes à corne paissent dans les fertiles prairies. C'est une ressource en viande abondante pour la population. Les éleveurs sont très attachés à des méthodes traditionnelles. L'indigène a trop tendance à utiliser au jour le jour le rendement de son troupeau. S'il est propriétaire, il tue quotidiennement la bête dont il a besoin pour se nourrir. Si la commercialisation locale n'offre que peu de perspectives, l'exportation de ce produit ne semble toujours pas envisagée. Cette façon de faire ne favorise nullement la valeur économique du pays ».

Les mêmes procédés se retrouvent dans la préparation et la conservation des peaux. Là encore :

« Le domaine est restreint et on ne conçoit pas la nécessité de séduire la clientèle étrangère au pays. Le remède à apporter à ce manque d'esprit commercial n'est pas difficile à imaginer. Mais il faut peu à peu dégager

l'indigène des liens trop encombrants qui le relie à une tradition peu utilitaire et peu en rapport avec les progrès qu'il doit suivre ».

« Faire comprendre à l'éleveur l'intérêt qu'il doit trouver à vendre des peaux de bonne qualité qui, en même temps qu'ils l'enrichissent, augmente le prestige du pays auprès des autres peuples. En augmentant son savoir, l'éleveur augmentera la fortune du pays ».

Ruraux et en majorité fils d'éleveurs, ils ont gardé une très bonne impression de l'agriculture et de l'élevage en France.

« Les principaux colons et les grands propriétaires indigènes devront donc s'inspirer plus qu'ils ne le font des méthodes européennes ».

Insistant sur les causes du retard enregistré dans toutes les branches d'activité du pays, ils accusent « la routine et l'obscurantisme » d'entraver le développement de l'agriculture marocaine.

« Les cultivateurs marocains ne sont dépourvus ni de bonne volonté, ni de réelles qualités rurales, mais ils manquent avant tout de certaines connaissances essentielles susceptibles, par leur mise en œuvre raisonnée, d'augmenter le rendement du sol ».

On sait qu'il y a au Maroc :

« Des fermes modernes dirigées par des colons au courant de tous les perfectionnements scientifiques du siècle ; ils les appliquent avec bonheur dans leur domaine. Mais il ne s'agit là que d'une minorité. Il faut étendre ces savoirs à l'ensemble des sols à fertiliser ».

Venons-en maintenant à l'organisation militaire qui :

« Dans ce pays mieux qu'en aucun autre a su s'assurer une place prépondérante par l'énergie, la ténacité de ses chefs, et la vaillance des soldats placés sous leurs ordres ».

Ils se défendent de faire ici l'éloge de cette organisation que tout le monde connaît, disent-ils.

« Les efforts accomplis après la guerre, la pacification progressive des régions placées sous le protectorat français montrent mieux qu'aucun commentaire l'efficacité de ce qui fut entrepris et le peu qu'il reste à entreprendre ».

Conclusion

En résumé, ces jeunes officiers ont gardé l'impression qu'ils ne connaissaient pas assez la France. Comment remédier à cette lacune ? Il serait souhaitable que « l'histoire de leur seconde patrie soit plus diffusée parmi les Marocains ». Comment ?

« Lire, connaître le passé de la France, l'histoire des règnes brillants, celle plus proche de l'Empire serait pour tous ici une raison de plus

d'aimer et d'estimer la France et les Français. Il faut que nos écoles apprennent mieux à nos enfants ce que c'est que le pays qui nous protège en nous aimant ».

La foi religieuse,

« [...] prétendument nulle en France semble au contraire être aussi vivante que jamais. De nombreuses églises sont fréquentées par une foule de fidèles sensibles à l'appel de la foi. Il en est de même des temples de toutes confessions et il semble que le Français n'a pas cessé en général de conserver les croyances du passé ».

« Ce qui nous a frappé le plus et nous a donné de la France une idée plus noble encore, c'est de voir des cimetières où pêle-mêle bien souvent amis et ennemis sont enterrés ».

Que dire de « l'émotion » ressentie sous l'Arc de triomphe devant la tombe du soldat inconnu ? « Tombe sacrée où peut-être est enterré un de nos coreligionnaires morts pour la grande cause ». Ils terminent en formulant deux vœux : le premier, « multiplier et renouveler ces missions qui ont pour résultat de hâter la mission civilisatrice de la France » ; le second, « développer beaucoup mieux l'instruction ».

Outre les belles rues, les splendides magasins, les cafés lumineux, les théâtres, les concerts, les parcs, ils ont observé attentivement les différents aspects de la vie militaire, industrielle et agricole. Ces jeunes officiers considéraient la France comme une école de civilisation et leur voyage comme une initiation et un apprentissage. Une fois rentrés, ils constituaient un trait d'union entre le Maroc et l'Europe – qu'ils identifiaient directement avec la France. Ce qui constitue la *rihla* (le voyage) moderne, c'est d'avoir à rendre compte, précisément, de la façon dont l'Europe est devenue le centre du monde. Dès cette époque, les grands problèmes sont posés. Au départ, une forte prise de conscience, un sentiment d'infériorité vis-à-vis de l'Europe puissante. On découvre le visage d'une France auréolée par ces jeunes officiers : pays de science et d'industrie, d'abondance et de bonheur. Cette vision irénique traduit un sentiment partagé à propos d'une Europe qui occupe le centre et qui est devenue la porte pour accéder aux ressources matérielles et symboliques qui assurent la domination sur le reste du monde. Le récit des élèves insiste sur cet état de fascination : « ils sont impressionnés » par une modernité qu'ils mettent en scène dans une description binaire et comparative. Le développement est présenté comme enviable voire « copiable ». Ce sont les machines qui suscitent l'admiration. Aussi les termes usités dans la narration sont-ils paradigmatiques d'une forme de fascination de la modernité qui va façonner la période coloniale. Ces

écrits ne sont pas des « émerveillements » marginaux et isolés mais traduisent une forme de relation à l'Europe. Le voyage est donc une découverte d'un monde nouveau qui permet de « se situer » globalement et internationalement. En effet, depuis le début de l'ère coloniale, l'Autre va devenir une dimension fondamentale dans la conception de l'*islah* (la réforme). L'altérité sera une composante fondamentale dans le processus de modernisation et la conscience du retard vis-à-vis de l'Europe sera la pierre de touche de l'*islah* moderne.

Références bibliographiques

- Ageron Ch.-R., *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, PUF, 1972.
- Ammoun A., « L'armée marocaine et le trône chérifien », *Études méditerranéennes*, n°8, novembre 1960.
- Ayache A., *Le Maroc. Bilan d'une colonisation*, Paris, éditions sociales, 1956.
- Benhlal M., « Le Maroc », dans Hamon L. (dir), *Le Rôle extra-militaire de l'armée dans le tiers-monde. Entretiens de Dijon*, Paris, PUF, 1966.
- Benhlal M., *Le Collège d'Azrou. Une élite berbère civile et militaire au Maroc (1927-1959)*, Paris, Karthala-IREMAM-IISMM, 2005.
- Benoist-Méchin J., *Lyautey l'africain ou le rêve immolé*, Paris, éd. Perrin, 1998.
- Bernard S., *Le Conflit franco-marocain*, Bruxelles, éd. de l'Institut de sociologie de l'université libre de Bruxelles, 3 vol., 1963.
- Berthon J., « Observations sur l'enseignement des lettres au Collège d'Azrou », *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n°213, 1951.
- Bourdieu P. et Passeron J.-C., *Les Héritiers – les étudiants et la culture*, Paris, éd. de Minuit, 1964.
- Giacobetti A., « La France et la question berbère », *Revue d'Histoire des Missions*, 1^{er} septembre 1928.
- Le Révérend A., *Lyautey*, Paris, Fayard, 1983.
- Le Tourneau R., *Évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane 1920-1961*, Paris, Armand Colin, 1962.
- Lyautey H., *Paroles d'action 1900-1926*, Paris, Armand Colin, 1938.
- Rivet D., *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc (1912-1925)*, Paris, L'Harmattan, 1968.
- Waterbury J., *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*, Paris, PUF, 1975.

Notes

¹ MAE-N, dossier n° 144, Rapport de Lyautey au ministre de la Guerre, du 27 juin 1918.

² École installée dans l'ancien palais de Dar Beïda, édifié au XVIII^e siècle par le sultan Sidi Mohammed ben Abdallah (1757-1790), situé dans la banlieue de Meknès. Elle relève du résident général pour tout ce qui concerne l'organisation, le recrutement et le statut des élèves, l'instruction militaire, l'administration du personnel militaire et civil.

³ Service historique de la Défense – Terre, 3H 297, note de Lyautey, n° 159 GL, *Voyage des jeunes musulmans*, Rabat, le 24 mai 1922.

⁴ La même année, Lyautey affirme que « L'École a dès maintenant atteint son but, au point de vue de la formation morale, de la tenue et de l'éducation des élèves officiers, au point de vue de la répercussion favorable à en attendre dans la haute société indigène et du relèvement aux yeux de l'élite du métier d'officier précédemment si discrédité chez elle », Lyautey, t. 4, p.132-133.

⁵ *As-Sâada*, numéros du 8 mai 1920 et 16 octobre 1920.

⁶ Moulay Hafid-al-Alaoui.

⁷ Au cours d'une réception organisée par les officiers de réserve, « le commandant demanda d'abord à l'association de se lever en l'honneur de M. Doumergue président de la République, puis le même geste de déférence en l'honneur du sultan Sidi Mohammed. S'adressant ensuite au colonel-directeur de l'École, il lui dit : "je vous prie de remercier monsieur le résident général Lucien Saint qui au Maroc s'est souvenu du Dauphiné où il a été chef de cabinet du préfet et sous préfet de Saint Marcelin où il a laissé d'excellents souvenirs. En organisant votre voyage d'études, il a tenu à ce que votre itinéraire passe par Grenoble. Vous lui direz toute notre fierté de le voir occuper le poste aussi élevé dirigeant au Maroc d'une prospérité sans précédent où flottent nos trois couleurs" ».

⁸ L'idée d'une mosquée à Paris remonte au sultan Mohammed ben Abdallah (1757-1790) qui, dans le traité signé avec le roi Louis XV, fit stipuler la possibilité de créer en terre française des édifices religieux.

CHAPITRE IV

La chaîne de la violence

Entretien avec Yousef, un fils d'émigré et un enfant de l'immigration

Kamel Chachoua

(chercheur CNRS, sociologue IDEMEC)

Cet article est le fruit d'un travail réalisé avec le concours de Yousef sur la base d'un entretien effectué avec lui en 2005.

Yousef est « un jeune de banlieue », âgé alors d'à peine trente ans. Si l'entretien est retranscrit « tel quel » ce n'est pas tant parce que le sujet tient un discours « autocritique » et « réflexif » sur la violence dans les banlieues, ni parce qu'il exprime un point de vue « paradoxal » eu égard à sa position et à sa condition, mais parce que son récit est en résonance avec le passé familial et villageois de Kabylie que Yousef, à ma très grande surprise, « ignore » presque totalement.

Étant moi-même originaire du village de Yousef et connaissant bien l'histoire de sa famille et le rôle qu'elle avait jouée dans l'épisode douloureux de la guerre d'indépendance ; je suis parvenu, au moment de l'entretien, à saisir le lien, à première vue, invisible mais cependant « évident », entre le récit de Yousef et ce « passé » familial kabyle. L'épisode de guerre apparaît comme la racine anthropologique de la violence contenue dans le discours même de Yousef.

Revenir sur cette « préhistoire » de Yousef n'est pas un moyen de justification et/ou d'historicisation supplémentaire et complémentaire au récit de Yousef afin de le densifier et de le radicaliser, mais juste, de lire et de (re)garder, ces deux hommes, le père et le fils, leurs deux vies, d'ici et de là-bas, d'avant et d'après, de la société d'émigration et de la société d'immigration, ensemble et « face à face ».

La guerre d'Algérie et/ou « l'inconscient familial » de Yousef

Situé au pied et au fond de plusieurs hautes montagnes de Kabylie, Taza, le village natal de Yousef, est un véritable « ravin ». Il est composé de quelques maisons en écharpe, adossées à une rivière abondante qui alimente plusieurs moulins hydrauliques au milieu du XX^e siècle. Bref, un village pauvre et chétif. L'isolement et la discrétion caractérisant le site l'avait, de ce fait, érigé en lieu de repliement stratégique durant la guerre d'indépendance. C'est pourquoi il a acquis la réputation historique et politique d'un « village martyr ». En effet, ce minuscule hameau a donné presque tout ce qu'il comptait d'hommes au maquis, aux prisons, à la torture et à l'émigration. À l'indépendance, il est considéré comme le village où se trouvent le plus de veuves et d'orphelins de guerre dans toute la tribu. L'épisode de guerre a causé un affaissement général de l'équilibre social local. Les rapports de sexe, de genre sont définitivement renversés et les hiérarchies sociales, symboliques et généalogiques ont connu une interruption brutale. À travers l'histoire de la famille de Yousef, on réalise, finalement, que la guerre a violé, non pas seulement les cœurs et les corps, mais aussi et surtout, le destin d'une communauté et l'*habitus* de toute une génération.

Taza, c'est aussi un des villages de tout l'arrondissement qui a connu un fort mouvement d'émigration vers la France à l'aube du XX^e siècle. Aujourd'hui, à part quelques familles immigrées en région parisienne et qui ont quasiment rompu tout lien avec ce village, il n'y a plus que deux ou trois émigrés qui « vont et reviennent », encore, en attendant leur proche retraite.

Amar, le grand-père de Yousef avait, au moment de son immigration, cinq enfants, quatre garçons et une fille. Il fait partie de la seconde vague d'émigrés, partis en France entre les deux guerres. Amar a travaillé comme docker à Marseille, puis comme mineur à Gardanne. D'après ses anciens amis, ce dernier avait été, un temps, ouvrier dans les travaux publics. Vers 1951/1952, il rentre précipitamment dans son village en Haute Kabylie pour enterrer son père. Finalement, il n'est jamais reparti. En attendant sa pension, il s'occupait des champs et des bêtes laissées par son père. Il est redevenu, d'un coup, paysan comme tous les hommes de son âge et les émigrés de sa génération. Les activités politiques et clandestines de Menad, un des jeunes cousins d'Amar, vont briser le destin de tout le clan et celui de plusieurs familles du village. C'est par lui, Menad, que la guerre de libération est rentrée à Taza.

En ce mois de février 1956, un hélicoptère sombre et immense, survole à basse altitude ce village qui ne connaît pas encore l'automobile. Le vrombissement du moteur et les rotations de son hélice ont mis tout le monde dans une angoisse terrifiante. Le monstre atterrit sur l'unique aire plate du village et un groupe de soldats vient encercler le pâté de maisons excentré où habite le clan d'Amar, pour arrêter Menad, dénoncé pour ses activités militantes et militaires.

Quand le sergent franchit le seuil de la porte et entre dans la cour de la maison, il se trouve nez-à-nez avec Menad qui le blesse mortellement. Malgré l'assaut d'une dizaine de soldats, Menad réussit à s'enfuir. La connaissance du terrain lui a donné, naturellement, un avantage certain. En représailles, les soldats ont battu et torturé tous les hommes de 15 à 60 ans qui portaient le même nom que Menad, et ce, devant leurs femmes, leurs enfants et leurs mères. Bien que les quatre hommes présents au domicile aient clamé leur innocence – et se soient désolidarisés de Menad – ils furent tous exécutés. Amar, cousin germain de Menad, fut l'un des quatre. De peur qu'ils fassent l'objet d'autres attaques de maquisards, les soldats ont chargé le fils d'Amar, Ali (le père de Yousef), un adolescent de 12 ans, de faire venir l'ensemble des hommes du village au point de rassemblement. Ali, qui avait vu son père torturé et exécuté, s'est appliqué avec une peur et une « inconscience » totales. Il avait effectivement « frappé » à toutes les portes de toutes les maisons ; une à une ; même celles que le soldat qui le surveillait de loin avec des jumelles ne pouvait pas voir. En tout, il a innocemment interpellé dix-sept hommes au total. Parmi eux, Mokrane, son propre frère aîné. Tous furent embarqués au camp militaire d'où ils ne sont jamais ressortis.

Quand l'hélicoptère décolle dans l'après midi, le village a changé de monde. Depuis cet épisode, plus aucun homme âgé entre 15 et 60 ans n'est resté au village. Les uns ont pris le maquis, d'autres ont fui en ville, à Alger principalement (Mouloud Feraoun, 1962). Il ne reste à Taza que des femmes, des enfants et des vieillards. Lorsque les soldats sont revenus, une semaine après, pour un deuxième ratissage, ils traversent un village vide et terrifié. Leur vengeance s'est finalement limitée, si on peut dire, au saccage de quelques maisons et au chapardage de quelques billets de banques, de bijoux de familles et au viol collectif de Salima, âgée de dix-sept ans.

Lounis, fils d'Amar, l'aîné d'Ali et de Belaid, prend le maquis à son tour pour venger son frère et son père. Six mois après son mariage, célébré presque comme un enterrement, sans rituel, sans hommes et sans bruit,

Lounis fut arrêté et dirigé, avec deux autres combattants à l'école primaire du petit hameau de Taza qui sert de lieu d'interrogatoire et de torture.

« Toute la nuit, raconte un témoin, les cris des trois hommes torturés montaient, montaient et montaient jusque tard dans la nuit. Puis, commençaient à baisser, baisser et baisser jusqu'au silence total. Le lendemain, ce sont les femmes qui les ont cherchés et enterrés, sans rituel, sans larmes et sans hommes ».

Deux mois après, Alja, la veuve de Lounis qui avait entendu les cris de son mari sous la torture, fait une fausse couche. Moins d'un an après son mariage, elle est déjà veuve. Quel âge avait-elle ? « Dix-sept, dix-huit au plus » dit-on.

Mokrane, embarqué dans l'hélicoptère – considéré comme « envoyé au Sahara pour creuser les pipelines » – fut découvert, trente ans après, en 1984, enterré avec tous les autres dans une fosse commune dans l'enceinte même du camp. Le pâtre de maisons du clan d'Amar est maintenant en ruine, entièrement brûlé et les familles de Taza sont « regroupées » (Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, 1964) dans un autre village, moins enclavé et facile à surveiller par l'armée.

À la fin de la guerre, tout retombe naturellement sur les épaules d'Ali. Il est maintenant question de retourner au village (le village a été regroupé en 1957), aller « rapatrier » les morts enterrés ailleurs. Il faut achever la maison kabyle partiellement brûlée et démolie et la reconstruire (Pierre Bourdieu, 2003). Effacer les traces et réapprendre à vivre.

Sous l'urgence et le désastre, Ali, fils et frère de deux martyrs, comme beaucoup d'autres jeunes de Taza, a pris le chemin de l'émigration en France, sans haine, sans rancune et avec un seul but, le même que celui du vieil Amar : travailler.

En raison de la mort de plusieurs des hommes du clan, Amar se retrouve seul avec plusieurs veuves. Si les « veuves mères » ne posent pas de problème, surtout celles qui ont une progéniture mâle, il en va autrement pour les « veuves célibataires », âgées d'à peine dix-neuf ans comme Alja, en revanche. Alja ne peut être « renvoyée » chez ses parents et ne peut pas non plus rester dans sa belle-famille, car elle est la cousine parallèle matrilinéaire de Lounis. La mère d'Ali, Malha, est en même temps la belle-mère et la tante d'Alja. Elle doit choisir entre deux alternatives : répudier sa nièce ou la marier à son fils Ali. Alja est de surcroît une veuve de martyr, donc dépositaire d'un honneur familial et national (Kamel Chachoua, 1996, p.152-169), il ne reste à sa tante (qui est aussi sa belle-mère) que la possibilité de la marier à Ali et d'en faire

une belle-fille. En effet, lors d'une de ses visites en France durant les années 1960, Ali fut, on ne sait comment, « marié » à Alja, sa belle-sœur. Une cérémonie que la famille a soigneusement fait coïncider et ainsi confondue avec la circoncision des deux neveux d'Ali, enfants de Mokrane. La famille a envoyé, pour l'occasion, un grand plat de couscous à la place du village et avait lancé quelques youyous, assez « mous » d'ailleurs. Bref, avec ce (re)mariage, Alja, n'est plus la nièce de sa tante, la cousine et la belle-sœur d'Ali, ni la veuve de Lounis, ni la femme d'un martyr, mais une femme d'émigré.

En 1979, la mère Malha, veuve d'Amar, décède, et les enfants de Mokrane qui se sont fait circoncire le jour même du mariage d'Ali, sont devenus des hommes. L'un est instituteur et l'autre employé d'administration municipale. Soutenu par les aides à la construction de l'État algérien mais également par le bénévolat des villageois, ils ont construit une grande maison à plusieurs étages. Ali, de son côté, leur avait payé deux voitures neuves achetées en France. La sœur cadette d'Ali, Zahra, s'est mariée à Alger et son frère, Belaid, a pu faire des études supérieures de mathématiques. En 1980, il (Belaid) est envoyé comme étudiant boursier de l'État algérien en France pour suivre des études doctorales. Marié à une française, père de deux enfants, Belaid enseigne aujourd'hui dans une grande université régionale dans le nord de la France. Il n'est presque plus jamais retourné en Algérie depuis le milieu des années 1980.

Dans les années 1980, il ne restait dans la maison traditionnelle d'Amar qu'Alja et ses trois enfants (dont Yousef) qu'Ali avait ramenés en France dans le cadre du regroupement familial en 1981. Ali semble en effet, par ce regroupement, achever le travail de violence, de dispersion et de « déracinement » commencé par la guerre de libération algérienne.

J'ai saisi – lors de mes échanges avec Yousef – qu'il ignorait des pans entiers de cette « préhistoire » familiale, complexe et macabre.

Ali, le père de Yousef, fils, frère et neveu de plusieurs combattants, ne réalise pas sa culpabilité ; celle-ci est atténuée par le fait qu'il a également entraîné la mort de dix-sept hommes, dont celle de son propre frère. Son émigration personnelle d'abord, familiale ensuite, ressemble finalement plus à un asile « franco-français », qu'à un exil ou une émigration « franco-algérienne ».

Les mots-à-maux de Youcef

Yousef, la trentaine, est manutentionnaire depuis cinq ans dans une blanchisserie de la banlieue ouest de Paris. Bien après cet entretien, il fut promu au « grade » de chef d'équipe. Depuis cette promotion, Youcef a quitté le site et ne travaille plus « manuellement ». Il ne pousse plus de chariots et ne va pas dans les « chutes » pour ramasser « le sale » de l'hôtel, ni s'occuper de remettre le « neuf ». Il n'est plus employé comme auparavant, de treize heures à vingt heures trente, mais de huit heures trente à dix-sept heures. Il reste souvent au travail sur le site jusqu'au départ des ouvriers à vingt heures trente. Il est une sorte d'intermédiaire entre « les bureaux » situés à Meaux où il y a « l'usine » et les divers sites de l'entreprise dispersés un peu partout dans la région parisienne, notamment sur le site d'Eurodisney à Marne-la-Vallée.

Yousef « inspecte », tous les jours, avec un véhicule de service, toutes les équipes du site de Marne-la-Vallée qui compte cinq ou six hôtels. Presque tous les employés sont des anciens amis d'enfance ou des jeunes de sa cité qui se trouvent à trois stations de métro de son lieu de travail. Une cité « mal famée » qui prolonge, dans le sens social et spatial du terme, la célèbre cité « quart-monde », d'où l'abbé Pierre avait lancé, en 1954, son cri pour les « sans-abri ». Une cité haute et étroite coincée entre le couloir électrique de la ligne RER du chemin de fer et le campus universitaire de Marne-la-Vallée.

Je descendais quotidiennement à cette station pendant plus d'un an mais je n'ai jamais soupçonné l'existence de cette cité avant que Youcef ne m'y conduise.

« Ici, dit Youcef, dans les sous-sols du site d'Eurodisney, où sont logées toutes les entreprises sous-traitantes (blanchisserie, cuisine, maintenance, ménage, bagagerie), la majorité sinon la totalité des ouvriers, hommes ou/et femmes sont "des Arabes ou des Noirs" ».

Selon Youcef, il semble que les municipalités des villes environnantes (Maux, Melun, etc.) ont « conditionné » l'implantation de ces entreprises sur leur territoire par le recrutement « préférentiel » des jeunes des cités locales. En effet, parmi les employé(e)s, on note beaucoup d'hommes et de femmes immigrées ou issus de l'immigration, notamment dans le sous-sol où sont cantonnées les entreprises sous-traitantes. Bien que ce constat semble à peu près vrai, il existe néanmoins derrière cette vision aveuglée par la couleur, une autre division sociologique qui coupe en deux cette masse compacte « d'Arabes et de Noirs » : celle d'émigrés et d'immigrés. Une différence qu'on peut aisément deviner à travers l'âge,

le visage et surtout, l'accent et la langue des uns, des unes et des autres. Les jeunes âgés de moins de 30 ans, sont tous, ou presque, nés en France, tandis que les adultes, âgés de plus de 40 ans, sont quasiment tous des émigrés, venus dans le cadre de l'émigration de travail, durant les années 50/60/70 du XX^e siècle, du Maghreb et d'Afrique subsaharienne surtout. Yousef représente un cas limite de cette « division » entre les deux générations. Il fait partie de ces enfants d'immigrés nés dans les pays d'émigration de leurs parents, à la fin des années 1960 et au début des années 1970, mais qui ont été élevés et ont grandi dans la société d'immigration de leur famille. Bien souvent, ils étaient nourrissons, enfants ou à peine adolescents au moment de leur départ vers la France, dans le cadre du regroupement familial au tournant des années 1970/80 (Abdelmalek Sayad, 1999, p.108-114).

Yousef n'a plus de souvenirs d'enfance de son village natal de Kabylie dont il arrive à peine à se rappeler et à prononcer correctement le nom. Il n'a aucune notion géographique de la Kabylie et de l'Algérie en général. Il ne sait pas parler le kabyle, sa langue maternelle, mais semble capable de comprendre, bien que de façon incertaine, ce qu'il entend. Il dit lui-même qu'il ne connaît et ne reconnaît que le kabyle de sa mère et de son père, c'est-à-dire le kabyle domestique, borné et limité à des expressions brèves – souvent des insultes.

Comme de nombreux autres jeunes immigrés de sa génération, arrivés en France entre 1970/1980, Yousef apparaît comme un émigré / immigré « hybride », qu'on ne peut ranger, ni parmi les émigrés, ni parmi ceux qu'on appelle « improprement » les Français issus de l'immigration. Bien qu'il soit, sociologiquement parlant, plus proche des seconds que des premiers.

Yousef présente une différence administrative de taille : il n'est pas français et ne peut, pour l'instant, le devenir, qu'à travers la procédure lente et longue de naturalisation.

Ainsi, Yousef demeure juridiquement, par son statut de résident étranger en France (depuis 25 ans), plus proche de son père et de sa mère que de ses autres frères, camarades d'écoles et copains de cité (Abdelmalek Sayad, 1999, p.319-375).

D'autre part, Yousef ne se considère nullement comme un Algérien juridique ou sociologique et ne semble pas avoir trop conscience, ni trop prêter attention à ce « paradoxe » qui n'en est pas un pour lui.

Entretien avec Yousef

« - Quelle année êtes-vous arrivés en France en famille ?

- En 1981 ! De 1978 à 1982 (à peu près), il y a eu une vague et une grande communauté kabyle est arrivée. Les communautés se sont retrouvées et se sont rassemblées. Ils étaient soit dans les mêmes immeubles et ils ont reconstitué tout ce qu'il y avait au bled ; ou alors ils n'étaient pas dans les mêmes bâtiments, mais ils se retrouvaient dehors pour discuter, entre deux bâtiments, comme au village ! Tous les soirs, après leur travail, ils venaient ici et se racontaient leurs histoires. Les femmes se retrouvaient aussi pour se raconter leurs petits potins, leurs petites recettes. Les gens se sont retrouvés dans une cité où il y avait 34 nationalités différentes ; mais se sont restreints à leur noyau. Pendant 20 ans, ils ont habité un endroit qui possède 3 000 logements et au lieu d'aller vers les autres, ils vont toujours vers les mêmes 10-15 familles.

- Et quand ton père est arrivé d'Algérie, vous étiez...

- On est arrivé à cinq : mon père, ma mère et trois enfants (une petite sœur, un petit frère de quelques mois et moi). Mais mon père était déjà en France depuis les années 1963. Vers 1974, il est reparti vivre en Algérie. Il a dû être marié dans les années 1960-70. Il est resté sept ans célibataire en France. Après, il s'est marié avec ma mère qui était en Algérie. Je suis né en 1975 et il est resté en France jusqu'en 1981. Année où il est venu nous chercher.

- Pourquoi a-t-il attendu jusqu'en 1981 ?

- Le regroupement familial n'existait pas à l'époque. Peu de gens l'ont fait dans notre village, donc ça ne l'a pas interpellé. Mais, quand les autres ont commencé à le faire, il s'est dit qu'il fallait qu'il le fasse aussi.

- Qui au village ne l'a pas fait ?

- Ceux qui le faisaient étaient les pères de famille posés. Ce n'était pas du *marketing*, mais c'était poussé... Les assistantes sociales le proposaient plus facilement aux gens. La mairie et les allocations familiales faisaient un suivi. Les autres étaient dans l'alcool, dans des foyers et ils se sont dits qu'ils étaient bien en France avec leur petite vie tranquille, sans femme ni enfants. Et puis, il y a ceux aussi qui étaient mariés en Algérie et avaient des enfants, mais en France, ils vivaient en concubinage avec une française.

- Tu crois vraiment que le regroupement familial a été "vendu" ?

- Mon père n'était pas au courant de ça à l'époque, en 1973. Et puis, en cherchant des appartements, en fréquentant les assistantes sociales, il a appris qu'il pouvait ramener ses enfants, qu'il avait des aides de la part des Allocations familiales. Mon père, c'est quelqu'un qui avait et qui a toujours un très mauvais souvenir des années qu'il a passées en France jusqu'en 1981, année de notre arrivée. Pour lui, de 1963 jusqu'en 1981, les années qu'il a passées en France, c'était une misère. Ils habitaient à quatre dans un appartement de 20 m² : les oncles, les frères, les cousins, les voisins, tous ensemble, enfin tu vois, tu imagines ! Sur leur salaire, 10 % servait à vivre, le reste était envoyé en Algérie. Il était hors de question d'investir en France ou de voir à long terme. C'est pour leurs enfants qu'ils sont en France, sinon ils seraient revenus en Algérie. Je me rappelle du premier jour de départ, je me rappelle encore de l'aéroport d'Alger. C'était notre première sortie en famille du petit village, lorsque nous sommes arrivés à Alger, c'était déjà la France pour nous : tout est grand, tout est moderne, avec des voitures partout. Nous n'avions plus de repères. Dans le petit village, il y avait une rue. Mais là, on arrive dans un endroit démesuré. On a peur, on ne veut pas mettre un pied devant l'autre, on ne bouge pas dans cet univers inconnu, on suit le mouvement de troupes. Et puis, c'est le départ pour la France...

- Et l'arrivée en France ?

- C'est le souvenir des escalators à Orly. On se demandait ce que c'était ! La mère ne voulait pas y mettre les pieds ; les enfants, derrière, en train de pleurer, le père qui nous criait d'avancer. Puis, direct, en taxi vers la cité.

- C'était comment ?

- On n'a pas vraiment de souvenirs. C'est ma mère qui nous l'a raconté bien après. Elle ne voulait pas s'approcher des radiateurs, ni allumer la télé, car elle ne savait pas ce que c'était ! Elle regardait par la fenêtre et voyait tout ce qu'il y a dehors, mais c'était inaccessible pour elle. Elle ne voulait pas mettre les pieds hors de l'appartement, elle ne pouvait pas sortir, car elle avait peur de ne pas retrouver la maison. Je me rappelle que mon père a fait plusieurs fois de suite le chemin école-maison pour que ma mère s'en souvienne, alors que l'école était à 200 mètres. Et puis, avec qui va-t-elle parler ? Elle ne connaît pas la langue. Elle voit pour la première fois des gens de couleur. Elle ne savait même pas que ça existait : des extra-terrestres pour elle. Ensuite, il y a les premières rencontres avec des Kabyles et la communauté se reforme. Tout le

monde se retrouve en bas des bâtiments pour faire le chemin de l'école ensemble. Dans mon village, il y avait la petite ruelle que l'on connaissait et ceux avec qui on jouait. Mais ici, ce sont des inconnus, la langue n'est pas la même et c'est un environnement différent. On a du mal à franchir le pas et à s'intégrer, on est plus à l'écart. Et puis, plus on grandissait et plus on jouait à s'aventurer dans la cité, on se promenait.

- Ta mère te laissait-elle sortir ?

- De toute façon, elle n'avait pas le courage de venir nous chercher. Mais pour elle, il n'y avait aucun mal dans tout ce qui se passait et pour nous non plus. C'était seulement se promener dans la cité et voir ce qui s'y passait, savoir ce qu'il y a derrière ce bâtiment ou derrière celui-là. Tout était nouveau : les personnes, les aires de jeux... C'était la découverte. Peu à peu, s'est créé une différence et une scission entre nous et nos parents. Une scission banale et invisible, inconsciente, niée aussi. Eux, dans leurs cœurs, je pense qu'ils n'étaient pas d'accord avec leur présence ici en France et encore moins dans la cité... Ils ont perdu leur village, leur famille... Le fils vend de la drogue, il tue et va en prison. Ce n'est pas qu'ils ne peuvent rien y faire, mais ils le subissent sans vraiment avoir les épaules pour oser dire "stop". C'est un fardeau trop lourd pour eux et ils laissent tomber. Tout ce qu'ils ont vécu a été tellement d'humiliations (chômage, racisme, misère...), qu'ils ne les ressentent plus. Leur peau est devenue indolore. Ils ont tellement tout perdu que maintenant ils avancent sans trop y penser et faire attention à des petites choses du quotidien, style : l'enfant tel ou tel, où est-il, que fait-il, comment va-t-il ? Ces petites coquetteries quotidiennes sont devenues impensables. Non ! Les parents et les enfants vivent dans des mondes parallèles.

- J'ai été très frappé par ce que tu me disais sur la violence domestique dont tu étais témoin dans la cité...

- (...) Je n'étais pas dans leurs têtes, mais il devait y avoir une répression quotidienne de la part des chefs d'équipes français. Et quand ces ouvriers rentraient chez eux, ils décompressaient sur leur femme ou leurs enfants. Ils ont franchi le pas de faire venir leur famille et arrivée en France, le père met la faute sur les enfants s'il n'a pas de boulot, s'il n'arrive pas à payer les factures... Les enfants deviennent les boucs émissaires de la misère des parents. Et la mère aussi, qui n'a rien demandé, les enfants non plus d'ailleurs, vont subir tout ça. Il est capable de faire dormir les enfants et leur mère sur le palier, devant la porte, parce qu'il est rentré

bourré et il a frappé sa femme et ses enfants. C'étaient mes voisins de palier... Le lendemain, le père va au travail et les enfants à l'école, avec ces expériences se répétant tout le temps. Un vrai climat de violence. Énormément d'enfants se faisaient frapper par le père. Même la mère y passait. Et dans certaines familles, la mère, qui en voyait de toutes les couleurs, commençait aussi à taper les enfants. Cela nous est arrivé à nous. Ma mère, à force de se prendre des coups, de subir la haine et le stress de mon père, s'extériorisait sur nous les enfants. Et à leur tour, les enfants s'extériorisent sur les enfants qu'il y a dehors. C'est une cascade : le père fait subir à la mère qui le fait subir aux enfants et qui eux-mêmes le font subir aux enfants de l'école.

- Pour quelles raisons ?

- Pour des raisons infimes, sans prétexte : la maison est en bazar, il y a trop de bruit ou il n'a pas eu le temps de se reposer et ça dégénère en un climat de stress. C'est la hantise de savoir s'il va rentrer de bonne humeur, s'il aura bu ou s'il sera net. La maison est le cocon au début de l'immigration, mais elle devient vite invivable à cause des coups et de la répression. Alors, la cité devient le seul refuge où l'on est respecté. Elle représente la mère, elle nous protège, car la mère est devenue répressive parce qu'elle n'a aucun rôle dans la cité, à part celui de faire à manger. Quant au père, il ramène seulement l'argent à la maison pour survivre. En exagérant, la cité prend la place de nos parents. C'est avec elle qu'on a découvert la vie, que l'on a appris à faire du vélo, elle nous a montré ce qui est bien et ce qui ne l'est pas. L'éducation parentale a été faite par le béton. La maison était la décadence totale, la chambre était une cellule. À tel point que le père ne possède plus aucun pouvoir de pédagogie sur les enfants puisque la seule chose qu'il sait faire est de frapper et de séquestrer l'enfant. Ça nous arrivait de rentrer de l'école et de passer tout le week-end très, très mal. Le père voyait que la cité prenait de l'envergure dans l'éducation de l'enfant. La peur et les nerfs leur font faire n'importe quoi.

- À quel âge ?

- Dès la rentrée au collège, vers la 6^e, à 12 ans.

- Contre quoi réagissait-il ainsi ?

- À cause des fréquentations... Les heures de sorties dans la cité s'étendaient sur la nuit. Pour le père, c'était inconcevable que l'enfant reste jusqu'à minuit dehors, qu'il fréquente des personnes plus âgées.

Mais les gens dénonçaient les actes des enfants, même s'ils n'avaient rien vu ni entendu. Ce n'était même pas de la dénonciation, mais de la délation. Et le père ne voulait rien savoir, c'était juste une raison pour nous attacher au lavabo. Pour moi, c'était une haine généralisée, tellement puissante qu'on pourrait tuer quelqu'un à mains nues. Puis, quand on se lève le lundi pour aller à l'école, on y va avec plus de rage. On a été tellement humilié dans son amour-propre que plus personne ne peut nous résister. Les seuls amis avec qui on pouvait être étaient ceux qui subissaient la même chose que nous. C'était des personnes qu'on côtoyait tous les jours, issues de l'immigration, avec des parents au chômage et l'alcool.

- Étiez-vous nombreux ?

- Pour un collège de 1 000 personnes, on était un petit noyau et on s'entendait bien. C'est ce noyau qui faisait en sorte qu'il fasse beau ou pas dans le collège. Les autres ne méritaient pas de nous parler. Et il était inconcevable de fréquenter un Français au collège, car il ne subissait pas la même chose que nous. Ce qu'on vivait était démesuré par rapport aux autres. Et c'est pour cela qu'ils ne pouvaient pas entrer dans notre cercle. Et on s'est regroupé en frères de "galère". Il y a nous et les autres, nous on vivait la vraie vie alors qu'eux étaient dans un petit paradis. Ils servaient seulement à nous ramener à manger ou à nous entraîner sur eux pour les passer à tabac. À chaque fois qu'on subissait, il fallait que l'on s'extériorise sur quelqu'un et c'était tout le temps le petit Français gentil qui ne nous avait rien fait et qui ne nous veut pas de mal. Ce n'était pas des provocations... On se retrouvait et on tabassait quelqu'un, juste parce que mon père m'avait tapé et je me défoulais sur lui. C'était devenu un jeu. C'était inconcevable que tout aille bien pour eux et pas pour nous. C'est pour ça que l'on faisait en sorte qu'ils viennent à l'école avec l'angoisse et le stress. Nous, c'était la peur de rentrer à la maison, eux c'était la peur de venir à l'école. On devait faire en sorte...

- ... Que ça n'aille pour personne ?

- Voilà ! Pendant toutes les années de collège, on a fait en sorte que les gens aient de la terreur à venir à l'école, qu'ils soient angoissés.

- Comment réagissait l'autorité administrative du collège ?

- Même si nos notes étaient correctes, nos professeurs n'insistaient plus puisqu'ils savaient qu'on pouvait arrêter l'école du jour au lendemain, les taper ou bien finir en prison. À court ou à long terme, c'était une cause perdue.

- Des élèves provisoires ?
- Voilà, ils sont là que de passage.

- Comment sont-ils arrivés à se faire cette idée sur vous ?
- La génération précédente n'allait pas bien loin dans les études. Les dégradations sur le matériel scolaire n'étaient pas aussi répandues qu'aujourd'hui. C'était les prémisses. Et puis, ce n'était pas physique, mais plus des insultes ou des menaces. Et c'est cela qui leur a permis de voir la future génération comme instable, même si le niveau scolaire est bon. Quels que soient tes gestes, la sanction allait être la même : passage à tabac à la maison, que tu aies tort ou pas.

- Étais-tu détesté à l'école ?
- Les profs n'ont pas de haine contre nous, mais nous, nous faisons tout pour nous convaincre et convaincre tout le monde y compris nos parents qu'ils ne nous aimaient pas et qu'ils étaient racistes... Ce n'était pas du racisme, mais... un prof qui met une claque à un copain, même s'il l'a mérité, est un raciste. On cherchait toutes les excuses pour lui crever les pneus, même si ce n'était pas vrai. Sinon, on déformait la vérité pour qu'on puisse se défouler sur eux.

- C'était un plaisir de faire ça ?
- Pas de le faire, car il n'y a aucun plaisir à crever un pneu, mais d'entendre ce que les gens en disent.

- Il y a même du risque !
- Le geste en lui-même est risqué. Mais ce sont les échos qui font plaisir. Oui, parce que ça ne sert à rien de taper ou de crever un pneu. On voulait simplement que les gens parlent de nous, en bien ou en mal. On se fabrique une réputation à partir du moment où les gens parlent de toi. Et plus cette réputation est solide, plus la vie dans la cité devient un jeu d'enfant ! En méprisant les gens, en faisant du mal à tort et à travers, on protège sa famille, ses frères et sœurs et soi-même. J'étais l'aîné dans la famille et si j'avais eu une réputation de lâche, de traître ou de balance, cette réputation se serait acharnée sur moi, mes frères, mes sœurs, mes parents. Mais si une seule personne dans ta famille a une réputation et un nom dans la cité : on ne le touche pas ! Certains ont été en prison, ont tué, ont fait des actes impardonnables pour avoir une réputation ! Mais, quand les premières peines à perpétuité pour crimes avec actes de barbarie sont

tombées, les gens ont pris conscience qu'ils avaient été trop loin. Mais, tous ne l'ont pas compris.

- Certains ont pris de très grandes peines ?
- Des immigrés de ma génération (20-25, 30 ans) ont été condamnés à la perpétuité.

- Étaient-ils nombreux ?
- Les perpétuités n'étaient pas nombreuses, mais les allers-retours c'était fréquent, je ne dirais pas que c'était à la mode ! Ce n'était pas la colonie de vacances mais il fallait y aller une fois dans sa jeunesse pour un petit séjour ! Cela peut te donner une identité correcte et d'intouchable à la cité. Oui, cela peut te protéger de l'arbitraire de la cité.

- On ne peut pas avoir de réputation sans aller en prison ?
- Voilà ! Au début, ce sont les œufs, les pneus, les passages à tabac, mais si on ne passe pas au stade supérieur (prison, poignarder quelqu'un ou faire des actes plus dangereux) la réputation devient plus faible. Certains ont fait en sorte que d'autres les suivent dans leurs idéaux. La cité devait leur appartenir. Les gens se sont mis à se défendre et à risquer leur vie pour des morceaux de béton. On ne va pas dire que tous ont tué, mais il y a eu des meurtres pour des histoires de bâtiment, de béton.

- Par exemple ?
- Quelqu'un passe et va se faire agresser parce qu'il n'habite pas là. Les petites répressions gentilles se sont aggravées jusqu'au meurtre. Des gens sont morts parce qu'ils n'habitaient pas là ou parce qu'ils avaient regardé un type de travers. Ce sont des agressions qui ont été prises en exemple : l'excuse de la cité. Ils n'ont pas fait ça pour quelqu'un, mais pour la cité. Dans une cité, il faut toujours être en groupe parce que l'union fait la force, mais uniquement lorsque la situation se corse. Ils représentent leur cité et s'ils se font marcher dessus, c'est toute la cité qui est humiliée. Se regrouper, faire régner l'ordre et opprimer tout le monde, leur permet d'être plus intéressants qu'à l'habitude. Par exemple, tiens, ici dans cette cité, ici même, il y a deux ans ou deux ans et demi, quelqu'un a tué sa petite amie à coups de couteau, une quarantaine de coups, je crois, dont certains, dit-on, les premiers, dans les yeux ! Il a été jugé à Bobigny et a pris la perpétuité pour acte de barbarie. Mais, dans la cité les jeunes veulent et tentent de tempérer le crime et de le présenter comme un crime passionnel d'amour et d'honneur ! Les délits se répètent, se renouvellent

et s'accélérent. Ils se font de plus en plus jeunes. De toute façon, les gens n'en parlent plus, sauf lorsqu'il y a dix voitures brûlées : ça devient médiatique. C'est une raison de se faire entendre à une plus grande échelle. Et puis, les services sociaux ne travaillent pas. Bien sûr, des éducateurs sont présents dans les cités, mais ce sont des éducateurs de la cité, ils sont aussi inaptes que les gens qu'ils éduquent. Moi, j'en connais, mais ils le sont pour l'argent, pour travailler pour la mairie. Mais, dans leur âme, ils ne sont pas là pour éduquer puisqu'ils n'ont pas été éduqués eux-mêmes.

- C'est ce qu'on appelle la politique du grand frère.

- Voilà ! Ça ne sert à rien. Les grands frères ce sont les jeunes des cités, de 25 ans, "qui ont foutu la merde", ils leur donnent un *pin's* grand frère et les mettent dans le bus, pour faire acte de présence ! Ce sont les plus grandes crapules de la cité, tu veux que je te dise, eh ben c'est eux qui ont inventé le délit dans la cité, c'est eux qui ont inventé la cité telle qu'on en parle aujourd'hui ! Ils sont récompensés pour leur incivisme. Ils sont payés pour monter dans les bus et pour encadrer les petits alors que ce sont eux qui ont brûlé les bus, qui les ont tagués. Mais on les félicite ! ... Ils essayent d'implanter des éducateurs qui n'éduquent personne. Si ces éducateurs étaient réellement dans les cités, cela se ressentirait ! Mais là, y a quoi ? Les éducateurs traînent, parlent avec leurs "potes", mais pour éduquer quoi ? On va en mettre deux ou trois dans un foyer avec cinq ou six jeunes. Ils vont rester trois mois et ils vont repartir à leur train-train quotidien. C'est tout ! C'est juste un petit passage, c'est la colonie avec les grands frères.

- Les enfants de la deuxième génération sont-ils pires ?

- Non, ce sont les jeunes nés dans les années 1970 qui ont commencé à voler les autoradios alors qu'ils n'avaient que 16 ans. Ceux nés cinq ans plus tard volaient à 14 ans. Et ceux nés dans les années 1980 ont commencé à voler à 12 ans... Plus on monte dans le temps et plus les jeunes vont anticiper et faire les mêmes actes, mais plus tôt. Les premières générations ont brûlé des voitures à 20 ans, sans aucune raison. Et la génération des années 1980 va le faire parce que c'est bien de le faire. Comme ça, la cité aura la réputation de dangereuse, d'un endroit clos. C'est ça qui les intéresse : que les gens parlent d'eux, qu'ils les reconnaissent à travers quelque chose. Les gens ne peuvent les respecter qu'à travers la violence qui règne dans leur cité.

- Plus tu appelles la police et plus la cité est réputée dangereuse ?

- Plus il y a de décadence et plus les gens se sentiront forts. La seule façon pour eux de s'épanouir est de s'exprimer à travers la violence. C'est une cause qu'ils défendent à leurs risques et périls. Au péril d'aller en prison, car, pour les immigrés qui arrivaient, la prison était quelque chose de grave. C'était inconcevable pour les parents d'entendre le mot prison. Au début des années 1970/80, il n'y avait que 0,001 % de jeunes des cités qui allaient en prison. Dans les années 1970/80, une mère avait honte de dire que son fils était en prison, alors elle disait qu'il était en vacances au pays. Elle avait honte d'aller voir son fils en prison, car c'est démesurément grave pour eux. Et puis, le temps a passé et c'est la routine maintenant. Les gens font même des fêtes quand les enfants sortent de prison. Ils s'y sont résignés. Et puis, une mère maghrébine, avec son instinct maternel, sait que son fils n'y est pour rien même s'il est en prison pour avoir tué ou vendu de la drogue. En plus, pour défendre leur enfant et payer l'avocat, ils vont se priver, ne partiront pas en vacances au pays, n'enverront pas d'argent pour construire la maison. Pourquoi ? Parce que leur fils n'est pas capable de faire ça. Mais les parents ne connaissent plus leurs enfants. Ils ne savent pas si leur fils a de bonnes fréquentations, s'il va encore à l'école ou pas. La scolarité est obligatoire jusqu'à seize ans, après... Et même avant seize ans, les parents ne savent pas si l'enfant y va réellement.

- L'école avertit les parents de l'absence de l'enfant ?

- Ils vont écrire, mais le fils récupère les lettres dans la boîte avant les parents.

- Mentent-ils à leurs parents ?

- Délibérément puisqu'il sait que, quoi qu'il arrive, ils ne s'y intéressent pas. Si leur fils dit qu'il travaille, ils ne vont pas chercher à savoir si c'est vrai ou pas.

- Quel genre de travail ?

- Il va vendre de la drogue, il va *dealer* pour avoir de l'argent.

- Tu les crois trop naïfs. Les parents savent, ils le sentent. Ils ferment peut-être les yeux, et je ne le pense même pas, mais...

- Non, ils ne savent pas demander. Les parents sont et resteront ignorants parce qu'il n'y a pas eu de suivi par les assistantes sociales dans les cités. Si elles avaient fait leur travail, les parents auraient suivi l'éducation de

leurs enfants. Mais étant donné que les parents n'ont aucune base... Ils font quoi ? Ils vont être convoqués par le proviseur, mais ils ne sauront même pas lire le courrier. Alors, le fils va leur faire sa propre traduction, à sa manière. Les parents sont manipulés par les enfants qui leur font croire ce qu'ils veulent. Si les assistantes sociales, les mairies, le conseil régional, pendant les vagues d'immigration, avaient fait un minimum, on aurait pu avoir des cités avec de la verdure et moins de délinquance... Si les parents avaient eu un minimum d'instruction, ils auraient pu empêcher beaucoup de choses. Ce que je reproche aux services publics, et à tous les ministères, c'est d'avoir donné des avis favorables aux promoteurs et investisseurs qui ont créé les cités. Ils n'ont pas fait d'études sociologiques pour savoir ce que ça allait engendrer. Par contre, ils n'ont pas oublié de faire des études de marché pour savoir si ça allait être rentabilisé. On aurait pu prendre exemple sur les États-Unis. Ils ont une culture plus ancienne que nous sur ces problèmes puisque, eux-mêmes, ils ont entassé des gens d'ethnies différentes dans un minimum de mètres carrés avec des revenus faibles, des enfants en bas âge et énormément de difficultés.

Quand j'étais plus jeune, mon meilleur ami était un sénégalais issu d'une famille de quinze enfants, avec deux mères, qui habitait dans un F4. Et, je me rappelle que mes parents me disaient de ne pas traîner avec lui. Ils pensaient qu'il allait m'emmener dans la drogue, en prison. Et ses parents lui disaient exactement la même chose. Les parents se méfiaient les uns des autres.

- Et pour vous ?

- On était au-dessus de ça, nous. On vivait la même chose donc il n'y avait pas de barrières. Ce sont nos parents qui les ont créées eux-mêmes parce qu'ils ne côtoyaient pas les autres ethnies. Pour nos parents, les autres enfants étaient fautifs, mais pas nous parce qu'ils nous connaissent. Les parents de mon copain avaient le même discours. Mais, une fois en bas, les enfants se côtoient et se mélangent. Il n'y a pas de barrières ethniques ou de racisme. Moi, je n'ai jamais senti de barrières. C'est vrai que certaines personnes ont des préjugés mais dire que cela a eu des conséquences directes pour moi, non ! Ça m'est arrivé d'utiliser le racisme pour me défendre, par exemple, contre un prof qui allait se plaindre parce qu'on a mis le bazar... C'est l'excuse, parce que nos parents ont vraiment connu le racisme. On leur fait croire que c'est du racisme et le père va y croire, car il l'a vraiment vécu. C'est un discours dans lequel les parents se retrouvent. La mère va nous dire qu'il ne faut

pas fréquenter les Français, car elle a déjà des préjugés. Ils ont sacrifié leur vie à travailler dans les usines, à faire des boulots de chiens, qui ont ramené leurs enfants et qui les ont exploités, tout ça pour les Français... Le racisme qu'ils ont subi leur a fait vivre des vies misérables, dans un appartement insalubre avec des fins de mois à zéro parce qu'il fallait acheter des vêtements, nourrir les enfants... Les parents n'investissent pas en France. Ils continuent à gérer leur argent comme à l'époque où ils étaient célibataires. Donc, même en ayant des enfants, ils vont essayer d'utiliser une infime partie de leur budget pour envoyer le reste en Algérie pour se construire une maison, acheter du terrain, un logement ou une voiture d'ici. C'est plus difficile de gérer son budget avec cinq ou six enfants que tout seul et ça devient la faute des enfants. L'enfant et la mère redeviennent les boucs émissaires de la misère financière, même s'ils ont les aides de l'État (allocations, APL...). Ils envoient l'argent au bled pour construire des maisons où ils n'iront jamais vivre. Ils privent leurs enfants pour quelque chose qu'ils ne connaissent pas. Les enfants ne voient pas tout ce qui se passe financièrement. Ils subissent seulement les actes des parents. Et puis, quand l'enfant grandit, il s'en rend compte et c'est à ce moment que les conflits commencent. Plus les conflits de mentalité se font ressentir et plus les familles se cassent de l'intérieur. Ce qui était loyal au départ commence à s'effriter.

- C'est dû à des questions d'argent ?

- Que des questions d'argent ! En grandissant, il voit que ses amis ont des vêtements de marque. Alors, le père lui explique qu'il s'en fout de la France et qu'il veut retourner vivre dans son pays. Mais, comme le père ne donne pas d'argent, le fils va faire du *business* pour en avoir. Puis les conflits vont s'amplifier jusqu'à la rupture et les enfants vont quitter le foyer. Ça n'existait pas à l'époque de mon père. Toute la famille vivait dans un seul foyer, une unité, et tout gravitait autour. Cette unité s'effondre à l'arrivée en France, car elle leur fait tout perdre : enfants, parents... Je me rappelle l'histoire d'une famille dans laquelle le décalage était tellement flagrant, qu'une fille avait été égorgée par son père et son oncle à cause d'une rumeur comme quoi elle aurait peut-être fréquenté quelqu'un. Ils ne savaient même pas si c'était vrai ou pas.

- C'est dur pour elles ?

- C'est plus difficile pour une fille parce qu'elle n'a pas les moyens de s'imposer physiquement. La seule chose qui lui reste c'est les études pour se démarquer, pour vivre son adolescence de Maghrébine.

- Se distinguer ?
- Voilà ! Elle est Maghrébine en France et elle doit vivre comme les Françaises, sans aller dans l'excès pour que ses parents ne le remarquent pas. Ce n'est pas comme... Les filles sont entre le garçon et les parents. La répression sera plus dure sur elles que sur un garçon.
- Elles réussissent ?
- Les pourcentages de réussite sont très faibles. Un garçon a le droit à l'échec, il peut se rattraper plus tard. Mais une fille n'a pas d'autre chance sinon sa réputation la suivra toute sa vie.
- Qu'est-ce qu'elles deviennent dans la cité ?
- C'est un peu comme une mère, elle n'a pas de rôle majeur dans la cité... Si elle n'est pas mariée, elle a seulement le droit de sortir pour aller au travail et rentrer chez elle. À la limite, elle peut participer à la vie de la cité dans une association. Alors, le père va la laisser faire, mais pas dans une association où il y a des jeunes de dix-huit ans parce que les parents ont peur que les gens parlent sur leur fille. Le père est fier que personne ne connaisse sa fille, mais s'il commence à en entendre parler...
- Elles ne sont pas libres ?
- Jusqu'à l'âge de 12 ans, les filles vivent à l'européenne. Après cet âge, la culture des parents les rattrape : on fait attention à ce qu'elle met, à son langage, à son corps, à sa culture si tu veux et surtout à ses fréquentations, ses horaires de sortie. Elle devient un sujet d'attention pour ne pas dire de surveillance. Les choses maintenant changent à mesure que les parents vieillissent et/ou meurent. Leurs sœurs aînées qui ont subi de plein fouet la domination masculine ont servi par leurs souffrances et leurs échecs pluriels, que ce soit pour le mariage comme pour le travail, à la fois de leçon et d'exemple de résistance pour les cadettes et même de leçon morale pour les pères, les mères et les frères.
- Penses-tu mener la même vie que ton père ?
- Si ça continue comme ça, oui ! Ce n'est pas à la même échelle, mais presque (...). Ici, 90 % des enfants d'immigrés ont repris un appartement dans la cité et refondent une famille nouvelle dans la cité de leurs parents.

- Quel est le moyen pour s'en sortir alors ?
 - Le pourcentage infime de personnes qui s'en sont vraiment sorties, sont des personnes qui sont allées très loin dans les études et qui ont des salaires leur permettant de quitter la cité.
 - C'est difficile ?
 - C'est possible avec un salaire confortable, mais pas avec le SMIC. Une infime partie a réussi.
 - Étant du même milieu comment ont-ils pu réussir ?
 - C'est une histoire de volonté. Tout le monde a le même cerveau, mais certains ont plus de volonté que les autres.
 - Volonté de quoi ? Les autres ont une volonté de réussir aussi, non ?
 - Ce n'est pas une question de ne pas réussir, mais ils ont vu ce que la cité a engendré. Ils se sont dits qu'il ne fallait pas que ça leur arrive ! Pour cela, il faut quitter cet endroit, mais pour se retirer, c'est pas facile (...), il faut se retirer au dernier moment, sinon ça retombe sur toi.
 - La cité te rejette ?
 - Il faut attendre le plus tard possible pour se défilier, mais tout en douceur pour éviter que les gens...
 - ... Ne s'en rendent compte ?
 - Voilà ! Si c'est radical, c'est mal perçu (...)
 - Tu m'as parlé d'une association que vous avez créée ?
 - La mairie a demandé à des jeunes de la cité d'aller dans les familles et d'effectuer un recensement. Des amis, qui étaient un peu plus âgés que nous à l'époque, y ont collaboré. Ils sont rentrés dans leur maison, dans leur vie et c'est de l'intérieur qu'on voit la décadence...
- Les gens on les voyait dehors, mais pas chez eux. Et là, nos amis ont commencé à nous raconter la pauvreté qui existait. Certains dormaient à six sur des matelas posés dans le salon, d'autres n'avaient pas la télévision, d'autres c'était leur fille de CM2 qui leur remplissait les factures et signait les chèques parce que le père ne savait ni lire ni écrire... On n'avait pas pris conscience de cette pauvreté parce qu'on ne la voit pas dehors.

- Les jeunes se rendaient compte que les gens sont pauvres ?
- Ce n'est pas que la pauvreté financière. 80 % des parents étaient illettrés, ne savaient pas remplir une facture ou faire des démarches administratives. Ils étaient largués.

- Ça, ils le savent d'expérience avec leurs parents et dans leur propre famille, normalement ?
- Pour nous, nos parents étaient un cas particulier. On n'a jamais généralisé sur toute une population. C'est à ce moment-là que l'on a commencé à se poser des questions. Comment est-ce encore possible qu'après vingt-cinq ans passés en France ils ne sachent pas remplir une facture, faire une réclamation ou des démarches auprès d'organismes ? Puis, on a essayé de collaborer pour que ça s'arrange un peu, car ça nous a fait comprendre qu'il y avait peut-être quelque chose à faire. On était une dizaine au début et on s'est dit qu'on allait créer une association pour qu'elle serve aux plus défavorisés de la cité (...) On voulait l'appeler "l'Association Sous-France", mais elle a été plusieurs fois refusée par la préfecture (...) Et on a été obligé de créer un nom bidon pour que l'association existe (...), on a donné celui-là (...). L'association est vite devenue l'assistante de la cité. Un beau jour, des émeutes ont éclaté suite à une bavure policière (...) Après ça, tout a changé (...).

- Une mosquée s'est ouverte depuis peu ?
- Oui. Et de plus en plus de personnes venaient dans la cité pour inciter à venir prier. Ce n'est pas un recours, ils ont tellement eu d'échecs dans tout ce qu'ils ont fait que c'était une autre échappatoire. Ils se disent qu'ils ont essayé l'alcool, la drogue, la prison donc pourquoi pas la mosquée (...). Depuis la guerre du Golfe, on a remarqué que, dans les cités, il y a une recrudescence de personnes qui essaient de pousser les jeunes vers l'islam. Les jeunes ne savent pas à qui ils appartiennent, étant donné qu'ils sont indifférents à tout. Quand ils partent en vacances dans leur pays, on leur fait comprendre qu'ils ne sont pas du pays, mais immigrés. Et en France, on leur fait comprendre qu'ils ne sont pas Français. Sans repères, ils recherchent une attache donc ils tentent ça. Les mosquées se sont remplies de jeunes sans convictions dans la vie (...) Mais l'islam n'a rien changé ».

Références bibliographiques

- Bourdieu P. et Sayad A., *Le déracinement*, Paris, Minuit, 1964.
- Bourdieu P., « Introduction à la socioanalyse », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 90, décembre 1991.
- Bourdieu P., *Images d'Algérie, une affinité élective*, Arles, Actes sud / Caméra Austria, 2003.
- Chachoua K., « Les enfants de *chouhada-s*, fils de veuve ou fils de martyr », *Maghreb Machrek*, n°154, La documentation française, 1996, p.72-88.
- Feraoun M., *Journal 1955-1962*, Paris, Seuil, 1962.
- Sayad A., « *La double absence* » des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré, Paris, Seuil, 1999.
- Sayad A., *Histoire et recherche identitaire* suivi d'un entretien avec Hassan Arfaoui, Saint Denis, Bouchène, 2002.
- Stora B., *Ils venaient d'Algérie, l'immigration algérienne en France 1912- 1992*, Paris, Fayard, 1992.

CHAPITRE V

Les retours des Français de Tunisie après l'indépendance : entre pèlerinage et tourisme

Geneviève Falgas

(chercheuse associée FRAMESPA, Toulouse)

Introduction

À l'époque qui suivit l'indépendance, de 1956 à 1964, la plupart des Français de Tunisie, en partant, ne pensaient pas revoir le pays qu'ils abandonnaient, l'esprit tout occupé par le souci du futur. Mais peu à peu, au fil des années, le désir de revenir en arrière fut plus fort que l'intention de tourner la page d'une manière définitive. Et nombreux sont ceux qui ont, un jour ou l'autre, retrouvé le pays des origines. Dans quel état d'esprit s'est accompli ce retour, quand il a eu lieu ? Comment répondre à cette question qui touche au plus profond des êtres, et qui, pour beaucoup, concerne une période longtemps mise à distance afin de construire leur vie en France sans le poids des bouleversements passés ? Il a d'abord fallu définir la nature des sources à étudier, puis inventorier les documents susceptibles d'apporter des éléments de réponse : ces sources ne pouvaient émaner que de l'intime, de ce qui relève des archives familiales, c'est-à-dire des récits laissés par les anciens aujourd'hui disparus, souvent inédits ou même manuscrits, et des correspondances¹ – le tout patiemment rassemblé. Un autre vivier où puiser cette documentation est constitué par une série de cinq enquêtes d'opinion faites à partir de l'année 2000, les unes écrites², les autres téléphoniques – d'autres encore recueillies au cours de réunions annuelles d'associations de rapatriés. Il ne faut pas oublier non plus les témoignages que constituent les albums photographiques³. Toutes ces sources proviennent donc d'un réseau d'informations essentiellement privé : quasi tentaculaire, plongeant loin dans l'intimité des témoins, il

constitue le matériau nécessaire à l'étude de ces « retours ». Un réseau que seule l'épaisseur du temps a permis d'établir.

Ainsi, après le dépouillement des sources inventoriées, quelques axes principaux d'étude se sont imposés au vu de leur récurrence :

- Certains rapatriés n'ont jamais fait le voyage du retour.
- Ensuite, quand le retour a eu lieu, il a d'abord été un pèlerinage, nostalgique pour beaucoup, mais pas pour tous.
- Enfin, une fois passés les moments consacrés aux souvenirs, les « pèlerins » se sont, dans la plupart des cas et suivant un programme préétabli, mués en « touristes », avec le désir de mieux connaître un pays qu'ils avaient, pour des raisons diverses, peu visité autrefois. Le deuxième acte de ces retours est donc le temps du tourisme.

Par ailleurs, avant d'entrer dans le détail, il apparaît que les informations délivrées par les sources étudiées attestent d'une réalité : il y eut autant de « retours » que d'individus. En effet, l'ancienneté et la durée de l'implantation dans le pays d'accueil, la qualité de l'enracinement – souvent conséquence des deux données précédentes – la profession exercée, la situation financière, l'âge où s'est effectué le départ de Tunisie, les circonstances qui ont accompagné ou provoqué ce départ, sont autant de paramètres, très personnels, qui ont eu des influences sur la nature de ces retours. Ne pas tenir compte de ce contexte antérieur, éloigné dans le temps, et négliger l'ensemble des données qui s'y rattachent, reviendrait à ne considérer qu'une partie de la question. Cette large vue d'ensemble permettra de dégager, en conclusion, et au-delà des aspects individuels, une caractéristique commune qui fait la particularité de ces « retours ».

Le mot même de « retour » demande à être précisé : en effet, il ne s'agit pas d'un vrai retour qui supposerait une réimplantation en Tunisie, mais d'un court voyage au pays, fait – pour presque tous – longtemps après l'avoir quitté.

Les non-retours

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, pour comprendre l'état d'esprit dans lequel se sont accomplis la plupart des « retours », il faut rappeler la période maintenant lointaine des départs de Tunisie, et commencer par évoquer la réalité des « non-retours » : ces derniers répondent la plupart du temps à une volonté délibérée. On trouve surtout cette attitude chez ceux qui avaient 40 ans et plus au moment du départ⁴ – tous aujourd'hui

disparus, ou à peu près – et qui, massivement, ne sont pas retournés en arrière. Peut-on expliquer cette attitude ?

Il faut d'abord mentionner, parce qu'ils apparaissent dans les enquêtes d'opinion effectuées, ceux qui sont devenus indifférents et que ce passé n'intéresse plus, quel que soit leur âge : « La Tunisie c'est loin, ce n'est plus la peine d'en parler », ou ceux pour qui la vie n'y était pas aussi belle qu'on veut bien le dire. Pour les autres, les raisons, parfois difficilement exprimées, sont chargées des sentiments les plus divers.

Le départ de Tunisie a constitué, selon des témoignages émanant de ces rapatriés les plus âgés ou de leurs familles, un traumatisme de grande ampleur : « Certains en sont morts », peut-on lire dans une des réponses à la première enquête⁵. Les uns y ont fait face en s'enfermant dans le silence au sujet de leur vie en Tunisie, l'évoquant rarement, un peu comme si tout ce passé n'avait pas d'importance, mais gardant la marque d'une blessure inguérissable. D'autres ont adopté une attitude complètement différente et se sont, au contraire, réfugiés dans l'évocation permanente de leur existence en Tunisie, avec toujours sous-jacente l'idée que « c'était mieux là-bas, et que, chez eux, c'était là-bas ». L'époque des départs, qui s'est étalée sur une dizaine d'années, a été ponctuée de crises politiques aiguës, qui ont entraîné à chaque fois des vagues de départ, souvent dans la précipitation. Elles se sont produites à quatre reprises : en 1956, lors de l'affaire de l'avion détourné⁶ ; en 1958, après le bombardement par l'armée française, basée en Algérie, du village frontalier de Sakiet sidi Youssef⁷ ; en 1961 à la crise de Bizerte⁸ où, en représailles, des Français furent retenus prisonniers dans des camps pendant deux mois⁹ ; et la dernière en 1964, après le décret de nationalisation des terres.

Ceux qui ont vécu ces événements dans leur âge mûr sont les plus nombreux à n'être jamais retournés en Tunisie.

En résumé, l'ampleur des bouleversements qu'ils avaient vécus à un âge où les coups du sort pèsent plus lourd – rupture des liens affectifs, du fait de la dispersion des familles en France, perte des biens matériels et arrachement au pays – constitue certainement le faisceau de causes liées à ces traumatismes, que l'on peut avancer pour expliquer leur volonté de ne pas revenir en arrière.

Et au moment d'évoquer les « retours » de tous les autres, on ne peut passer sous silence ces hommes et ces femmes, nombreux, qui restèrent à l'écart du mouvement – parce qu'ils permettent de mieux comprendre le contexte psychologique qui a accompagné les « retours » effectués par la génération suivante, celle de leurs enfants.

Retours et pèlerinage : aspects divers

Pour les autres classes d'âge, ceux qui avaient en gros moins de quarante ans entre 1956 et 1964 – sans parler de ceux qui étaient enfants à cette époque, et donc peu conscients de la situation – c'est une autre histoire, bien différente. Les adultes de cette catégorie avaient leur jeunesse pour les rendre adaptables à de nouvelles situations, contrairement à leurs parents – même si, en France, il leur fallut tout recommencer à zéro et si leur vie fut difficile en ces années de « reconversion » : la plupart des témoignages reçus font état de ces difficultés du début. Quant aux plus jeunes, s'il y eut souvent une période de transition, flottant entre deux mondes du fait de tous les changements survenus, l'adaptation se fit plus facilement puisque leur vie était à construire, que ce fût ou non en Tunisie. Les uns continuèrent leurs études, ceux qui le purent créèrent des entreprises diverses, tous trouvèrent du travail, en usine ou ailleurs, ils se marièrent, souvent avec des jeunes gens et des jeunes filles qui n'avaient aucun lien avec ces communautés rapatriées. Avec le temps, ils s'installèrent confortablement dans l'existence qu'ils s'étaient créée.

Mais restait aussi pour tous ceux-là, profondément vivace, le souvenir de l'enfance, de la jeunesse dans un pays qu'ils avaient dû quitter, où leur histoire s'était interrompue du fait des circonstances historiques et non de leur propre choix. Une fois passé le temps de l'établissement en France, le plus souvent longtemps après, jusqu'à plusieurs décennies, ils envisagèrent le retour au pays de leur naissance – d'autant plus qu'ils voyaient partout des publicités incitant au voyage en Tunisie : cette terre, qui avait été la leur, était devenue une destination touristique à la mode, drainant de nombreux touristes, et certains en ressentaient comme une frustration : pourquoi ne pas y aller aussi ? Dans les témoignages reçus, il n'est pas rare de déceler une longue hésitation à faire ce voyage du retour, parfois remis aux calendes grecques ou réalisé sous la pression de circonstances imprévues. Le pas à franchir pour aller à la rencontre du passé fut souvent difficile à décider.

Car, on s'en doute, les intentions profondes qui poussent à ces retours ne sont pas que touristiques : tous les témoignages concordent sur ce point. La première preuve en est l'organisation même du voyage, pour laquelle les participants évitent le voyage organisé avec des touristes de toutes origines et qui visitent les mêmes sites, programmés par tous les voyagistes. Ces voyageurs ne sont pas des touristes : c'est en pèlerinage qu'ils reviennent, surtout pour la première fois, et non pas – pas tout de suite – pour s'adonner aux plaisirs des découvertes touristiques. Ces

« retours » pour autant ne se font pas en solitaires : ils se groupent – c’est presque toujours le cas quand ils font par la suite d’autres voyages en Tunisie – par membres d’une même famille ou par anciens habitants d’un même lieu, déjà rassemblés en France au sein d’associations.

Ce voyage est en somme conçu comme une communion entre ceux qui ont vécu la même vie, qui peuvent évoquer des souvenirs communs. Le passé partagé constitue le lien sans lequel ce voyage ne peut être réussi. Un témoin qui, par suite d’un concours de circonstances, avait amené avec lui des amis étrangers à son milieu d’autrefois, a déclaré qu’il ne renouvellerait pas l’expérience :

« Ils ne s’intéressaient à rien de ce qui me rappelait tant de souvenirs ! Ils m’ont gâché ma journée au village ! »,

village où il était d’ailleurs déjà revenu plusieurs fois¹⁰. Même au sein des familles, quand le conjoint n’a pas de lien avec la Tunisie, on trouve cette incompréhension, génératrice de malaise pour celui qui n’a pas la communion, l’adhésion du groupe : un témoin, qui s’apprêtait à revenir dans sa ville d’Hammam-Lif, donne une illustration de ce décalage de sentiments. Il raconte qu’une fois arrivé devant son ancienne école, il trouve le portail fermé car c’était un dimanche. Il aperçoit une fente par laquelle il se met à observer la cour en se perdant aussitôt, très ému, dans ses souvenirs : « Ce n’est pas le mur des lamentations », lui signifie sa femme au bout d’un moment, certainement agacée par les attendrissements successifs qui avaient jalonné leur marche à travers la ville – et surtout à la recherche du passé¹¹.

Il est à remarquer que ces retours sont ponctués d’instantanés immobiles : au cours des visites, souvent la marche s’arrête pour que dans l’esprit se réinstalle la vie d’autrefois. Il suffit de regarder les innombrables photos rapportées de ces voyages et qui montrent des êtres, pris de dos, face à un paysage, en arrêt au bord d’un trottoir, devant une maison, une école, perdus dans leurs pensées.

Beaucoup de ceux qui ont apporté leur témoignage ont fait état de la nostalgie ressentie, d’abord aux lieux de vie quotidienne, maison, rue, village, ville, puis dans tous les autres lieux qui ont marqué cette existence, où vivaient leurs parentés, où ils allaient de temps à autre pour quelques jours de vacances, au bord de la mer ou à la montagne. Parmi ces témoignages, on peut en relever un, notable par l’intensité du sentiment éprouvé : le premier retour du témoin en question a été suivi de... 26 autres voyages, alors qu’il s’apprêtait à repartir en Tunisie pour la 27^e fois¹² ! À la question « Pourquoi tous ces retours ? », il répondit qu’il ressentait un manque quasi permanent, ce qu’on appelle « le mal du

pays ». Cette personne, pourtant partie de Tunisie à dix-huit ans, a réussi sa vie d'homme par la suite : son attitude n'est donc pas liée à un échec en France. Le philosophe Michel Serres a expliqué cette incommensurable nostalgie :

« Partir exige un déchirement qui arrache une partie du corps à la part qui demeure adhérente à la rive de naissance¹³ ».

Mis à part ce cas extrême de nostalgie, il reste que ce sentiment est très présent dans les récits écrits ou oraux relatifs à ces retours : « J'ai longtemps été malade de ma ville », écrit le témoin déjà cité, celui qui avait retrouvé les lieux de son enfance à Hammam-Lif¹⁴. Un autre écrit : « En 1980 je suis retourné en Tunisie. La nostalgie¹⁵ [...] ».

Mais la distance est parfois trop grande entre les souvenirs et le présent. Cette réalité, loin d'apaiser les émotions, les exacerbe :

« J'ai retrouvé mes rues, mon quartier, mon école, mais c'était un décor vide des miens. D'autres les avaient remplacés¹⁶ [...] ».

C'est là qu'on retrouve le poids des aînés qui ne sont pas revenus, envahissant l'esprit de ceux qui sont revenus. Les témoignages abondent dans ce registre :

« Ce qui m'a émue, c'est le silence qui régnait dans cette ferme abandonnée qu'on avait connue si animée, au temps de notre grand-père, de nos parents, des cousins-cousines¹⁷... ».

Souvent aussi, les demeures d'autrefois n'existent plus ou sont délabrées, victimes du temps qui passe et du manque d'entretien pour ces bâtiments vieillissants. Le choc est rude.

Quand la déception s'est produite, elle a conduit à deux types de réactions diamétralement opposées. Le témoignage d'un de ces déçus le montre décidé à ne plus jamais revenir en Tunisie : « A quoi bon¹⁸ ? ». Ses non-dits parlaient plus que la question exprimée. Pour la plupart des autres, il y a eu une mise à distance de ce passé qui blessait encore et ils ont préféré tourner la page : nombreux sont ceux qui reviennent en Tunisie, régulièrement ou de temps à autre. « Après la nostalgie viendra le tourisme », peut-on lire dans une réponse à l'enquête d'opinion faite en 2004.

On peut remarquer que ce qui déclenche le plus de nostalgie est le retour à des lieux très spécifiques : la maison, l'école, l'église. Est-ce à dire que c'est l'éloignement du cadre de l'enfance qui pèse le plus lourd dans les souvenirs ? L'enfance qui est le commencement de toutes choses, l'époque où ce que l'on voit, ce que l'on sent s'impriment à tout jamais ? Si oui, c'est alors la nostalgie de l'enfance qui s'exprime plus que celle du pays : quelques témoins – deux ou trois – ont consigné cette

remarque. Souvent ce retour aux lieux d'autrefois amène à faire le bilan d'une vie, mettant face à face les deux parties jusque-là séparées, celle menée en Tunisie et celle connue ailleurs. Si cette dernière a été satisfaisante, le bilan contribue à la sérénité, sinon, il avive la nostalgie du passé.

Si le sentiment le plus communément ressenti est la nostalgie du retour à la terre natale, certains – un tiers des réponses obtenues à peu près – affirment n'avoir éprouvé « aucun sentiment de nostalgie ». Pour ces derniers, la vie en France a fini par peser beaucoup plus que les années vécues en Tunisie : le temps a fait son œuvre, disent-ils, et de toute façon on ne ressuscite pas le passé. Alors que les plus âgés, souvent, n'ont pas réussi leur reconversion en France ou avec trop de difficultés, les générations suivantes ont laissé derrière elles cette époque qui s'éloignait au fur et à mesure que leur ancrage en France se confirmait. Et pour certains, la Tunisie est devenue une histoire lointaine : ceux-là ont retrouvé le pays avec joie, mais sans mentionner de nostalgie particulière. Les questions, les interrogations sur ce passé, étaient venues depuis longtemps : « Je comprends mieux aujourd'hui », peut-on lire dans le questionnaire soumis aux 100 personnes de la première enquête. Ou encore : « Les questions sont venues après ».

Cette réflexion sur la situation politique dans laquelle ils avaient vécu à l'époque du Protectorat, sans qu'alors elle les interpelle – souvent ils étaient trop jeunes – leur a permis d'avoir une autre vision des choses. Le long temps écoulé a fait émerger la réalité historique : le Protectorat français en Tunisie devait finir un jour ou l'autre. Autant valait prendre acte de cette réalité et ne plus s'appesantir sur le cours d'une histoire que de toute façon personne n'aurait pu infléchir : « Nous avons tourné la page de notre enfance¹⁹ ».

Cependant, qu'il ait été nostalgique ou non, le retour a ravivé le passé sous ses aspects les plus divers. L'un de ces aspects est l'objet de réflexions récurrentes : le départ de cette société franco-européenne de Tunisie aurait pu se faire dans d'autres conditions, même si sa disparition était, à terme, programmée par l'histoire.

Les enquêtes d'opinion écrites, déjà citées, sont restées muettes sur une question qui, posée oralement, délie les langues : celle des cimetières. Cette réticence marque certainement une volonté de ne pas mettre en mots un sujet particulièrement sensible. Or, il apparaît que tous ont fait ces visites, éminemment privées, à ces enclos autrefois isolés de l'agitation des jours par de hauts murs, et symbole de leur histoire

familiale en Tunisie : les tombes sont censées être le lieu du repos éternel, celui de l'enracinement définitif dans un pays. De nombreuses familles n'ont pas laissé leurs défunts dans une terre devenue étrangère, et ils ont procédé à leur transfert en France, pour ceux qui en eurent les moyens. Ces délocalisations des morts ont peut-être constitué l'aspect le plus aigu du déracinement, et qui a laissé dans les familles des traces profondes. Le grand cimetière chrétien aujourd'hui en Tunisie est celui du Borgel, dans la banlieue de Tunis. Les autres ont été abandonnés, et les photos rapportées de ces voyages montrent des lieux désaffectés, aux chapelles et caveaux béants, aux pierres tombales brisées.

Un autre aspect de ces retours, qui prend une grande importance dans les récits qu'on peut lire ou entendre, est celui des retrouvailles avec d'anciens ouvriers, d'anciens voisins, d'anciens habitants du village, du quartier, qui avaient participé, par leurs fonctions ou leurs métiers, à cette vie antérieure. Ils sont les témoins d'autrefois, en quelque sorte des passeurs qui font le lien entre les deux époques : tout n'a pas disparu puisqu'il y en a qui se souviennent.

« [...] Parmi les nouveaux habitants qui peuplaient désormais nos rues et nos maisons, les plus âgés me reconnaissaient et je les reconnaissais. Le langage était commun, la joie partagée même si les mots n'étaient pas dits²⁰ ».

Ces moments, vécus avec intensité, sont indissociables des parents et grands-parents disparus ou absents. Le même témoin, racontant ses retrouvailles avec un vieux juif tunisien qui vendait toujours des casse-croûtes comme autrefois, lui crie en le quittant :

« J'embrasserai ma grand-mère de ta part. Elle ne va pas en croire ses oreilles quand je lui dirai [...] ».

Ils se sentent souvent en communion avec ces anciens retrouvés, avec ceux qui ont connu la période française :

« Qu'on le veuille ou non, vous et nous sommes imprégnés, les uns et les autres, par une histoire commune, une culture commune, nous avons humé les mêmes odeurs, nous avons contemplé les mêmes couleurs [...] »

écrit un Tunisien à l'ami français qui lui avait rendu visite en Tunisie²¹.

Ces mots, ces phrases, contiennent toute l'épaisseur du temps passé en Tunisie, et qui a fait de ces pèlerins d'aujourd'hui des enfants du pays. Le temps long de l'éloignement a émoussé le souvenir des réalités politiques qui durcissaient l'atmosphère dans ces années du départ, alors que surnage le sentiment de fraternité qui a pu exister entre les membres des différentes communautés.

Ces retrouvailles, aussi bien avec les lieux qu'avec les témoins d'autrefois, sont indissociables de l'environnement géographique dans lequel vivaient les uns et les autres : en effet, l'attachement à la Tunisie, chez les rapatriés, est très profond, si l'on s'en réfère aux nombreux témoignages recueillis sur le sujet :

« Nos jardins embaumaient l'oranger, le jasmin, la menthe et la verveine, les roses du Bengale [...] Il y avait [...] les champs de Dermech couverts au printemps de grosses marguerites jaunes et d'énormes coquelicots se balançant au vent comme des vagues²² [...] ».

« Je bénis les dieux de m'avoir permis de goûter au charme de ce pays, à sa beauté »,

peut-on lire encore au hasard des témoignages²³. Déjà en 1888, un voyageur de commerce dont la famille se fixa par la suite en Tunisie, écrivit dans une lettre à sa femme :

« Quel beau pays ! Quand on habite ces pays, on doit avoir peine à mourir²⁴ [...] ».

Quand il est exprimé, cet attachement au pays a perduré, résistant à l'éloignement dans l'espace et le temps, à la rupture des liens historiques et même à la remise en cause de ce passé. Il pèse lourd dans la nostalgie ressentie :

« C'est encore un sentiment qui nous prend au ventre quand on y pense²⁵. »

Retours et tourisme

Il y a donc un aspect, dans ces « retours », sur lequel ils se rejoignent tous, après les plongées individuelles vers les souvenirs : l'attachement au pays, aux beautés naturelles de la Tunisie, aux ruines antiques. C'est ce qui explique que les uns et les autres réservent une deuxième partie dans ces voyages pour faire du tourisme.

En effet, pour beaucoup, c'est un pays qu'ils avaient peu visité autrefois, pour des raisons diverses. D'abord, quand on trouve des reportages-photos ou des témoignages d'excursions, on constate qu'ils datent des années trente, mais pas antérieurement, ou d'une manière très marginale. Cette période correspond à un début de vulgarisation de l'automobile, à une meilleure organisation des circuits touristiques, et surtout à une situation matérielle qui s'est affirmée pour certains. Avant, il semble que ce fût surtout le temps du travail. Par ailleurs, il y a peu de traces de ces voyages, ce qui laisse penser qu'ils étaient le fait d'un petit nombre : beaucoup en effet ne possédaient pas d'automobiles et la vie restait rude. Et puis, quand les conditions pour faire du tourisme intérieur auraient pu

être réunies par suite de l'élévation du niveau de vie, à partir de 1952, les événements politiques ont éclaté, empêchant tout déplacement de loisir dans un pays en proie à l'insécurité. Pour toutes ces raisons, le désir de mieux connaître la Tunisie conduisit la plupart du temps ces pèlerins du passé sur les chemins du tourisme contemporain²⁶. Et ce second acte des « retours », qui s'est souvent accompli loin des endroits fréquentés autrefois, se trouve, apparemment, dégagé de toute nostalgie – c'est du moins ce qui ressort de certains témoignages.

Mais tous ne s'adonnent pas à ce tourisme dans un état d'esprit uniforme. Les uns adhèrent sans restriction au confort des hôtels où ils choisissent de séjourner, se mélangeant aux autres touristes : ils apprécient les moments de détente au bord des piscines, les soirées couscous animées de danses folkloriques, les balades à dos de chameaux, les promenades dans les *souks*, tout ce qui les dépayse, les plonge dans un orientalisme festif, savourant le confort d'être pris en charge dans tous les instants de leur séjour. Ils découvrent une face ignorée du pays natal : c'est alors l'enchantement qui marque ces « retours » et finit certainement par noyer la nostalgie du pèlerinage des premiers jours.

Pour d'autres, le tourisme qu'ils pratiquent est plus nuancé. En premier lieu, ils circulent beaucoup, comme dans une frénésie de désirs de découvertes. Ils continuent « à faire bande à part », en groupes, dans des voitures de location, organisant circuits et hébergements sans recourir là encore à un voyageur. Et tout en profitant de la qualité de l'équipement hôtelier en Tunisie, ils adhèrent peu à ce qui plaît aux amateurs de voyages organisés : ils n'apprécient guère, par exemple, contrairement aux autres, ces spectacles des soirées dites « orientales », dans des lieux où l'animation sonore est quasi permanente. Eux, ils rappellent qu'ils ont connu ces manifestations intégrées à la vie quotidienne, qui n'étaient pas alors du folklore pour touristes²⁷. Cette recherche, en dehors des sentiers battus du tourisme d'aujourd'hui, n'est pas dépourvue de nostalgie : ne recherchent-ils pas un peu l'esprit du pays d'autrefois, même s'ils n'ont connu que l'endroit où ils vivaient ? En tout cas, à l'écart des voyages organisés, à distance du tourisme bon enfant qui vient chercher en Tunisie soleil et dépaysement, ils partent en quête d'un pays plus intemporel, moins matérialiste, moins formaté.

D'autres remarques se dégagent des enquêtes d'opinion consultées. La plus fréquente est relative aux changements, dans tous les domaines,

entre la Tunisie d'autrefois et celle d'aujourd'hui. Ces variations sont tantôt appréciées :

« J'ai retrouvé un pays bien différent : beaucoup plus [...] de jeunesse, avec une forte émancipation de la femme tunisienne [...] ».

Ou encore :

« Notre périple au printemps 2000 à travers le pays nous a laissé une bonne impression. De nombreux travaux hydrauliques permettent l'irrigation de vastes étendues [...]. Dans tous les villages que nous avons traversés il y a l'eau, l'électricité, une école, un dispensaire. Les enfants sont scolarisés [...] ».

On trouve aussi exprimé un vif intérêt pour l'architecture contemporaine : beaux bâtiments récents qui fleurissent dans les quartiers administratifs ou touristiques, belles villas aux ferronneries superbes dans les banlieues aisées, les stations balnéaires.

Tantôt ces changements sont moins appréciés, et, sous l'apparence de la simple observation, le souvenir de la Tunisie d'autrefois reste vivace. C'est entre autres le cas pour un témoin qui avait fait à Tozeur un voyage d'études, alors qu'elle était étudiante à Tunis :

« Tozeur n'a plus rien à voir avec le Tozeur que j'ai connu en 1957, nous y avons dormi par terre, sur des tapis ; la palmeraie était bien irriguée, partout l'eau coulait dans les rigoles, les *fellahs* travaillaient les parcelles, les palmiers étaient beaux. Maintenant Tozeur est une succession d'hôtels ; la palmeraie est mal entretenue : les gens travaillent dans les hôtels²⁸ ».

Il y a aussi des regrets exprimés :

« À Tunis, le patrimoine immobilier laissé après l'indépendance par la communauté européenne n'est pas entretenu et de ce fait est très dégradé ».

Un autre témoin fait remarquer que « beaucoup d'immeubles Art Nouveau sont remplacés par des *buildings* ou peints en blanc²⁹ [...] ».

D'une manière plus générale, on trouve notée la trop grande différence entre les bords de mer et l'intérieur du pays : par exemple, dans la région d'Hammamet, trop construite, ceux qui la fréquentaient autrefois n'y retrouvent plus la sauvage beauté des côtes.

Ces commentaires relatifs aux nouveautés intervenues vont peut-être plus loin qu'ils n'en ont l'air, plus loin qu'une vague nostalgie. « Les *souks* ont un peu moins changé » : ces mots semblent écrits presque avec soulagement compte tenu du contexte qui les accompagne. Ou encore : « La vue sublime que l'on a de Sidi Bou Saïd est toujours la même [...] ». Ainsi, de l'observation, certains témoins passent à l'atmosphère, à l'impalpable : « Oui, du changement. Mais nous avons retrouvé nos sensations [...] ».

Ces notations s'apparentent à leur recherche d'authenticité quand ces pèlerins des premiers jours se font touristes. Elles semblent elles aussi en

rapport avec le désir inconscient que la Tunisie garde son âme, qu'elle reste, malgré les inévitables « progrès », conforme à l'image idéalisée qu'ils ont gardée, avec le ciel bleu, le passé antique et la beauté des bords de mer. Seuls ceux qui ont vécu de la vie intime d'un pays peuvent accéder à ce sentiment de l'immatériel. « J'espère que ce beau pays restera toujours ce qu'il est », conclut un témoin.

Conclusion

Ainsi, les Français qui ont vécu en Tunisie, s'ils y reviennent un jour, ne peuvent être de vrais touristes, y compris ceux qui déclarent avoir pris leur distance avec cette histoire.

Tous ces voyages se ressemblent, surtout la première fois. Il y a d'abord les sentiments ressentis, souvent nostalgiques, intenses, en retrouvant les lieux du passé après la longue absence. Ensuite, une fois le recueillement accompli, la plupart des témoins déclarent tourner la page pour s'adonner aux plaisirs du tourisme. Et même si la gamme des sentiments exprimés est très variée, si ces « retours », liés à chaque individu, restent avant tout très personnels, on peut, en conclusion, dégager une caractéristique commune qui leur donne une coloration particulière.

En effet, on remarque souvent dans leurs témoignages, et même quand ils font du tourisme, des allers-retours incessants entre autrefois et aujourd'hui. Tout ce qu'ils voient est mesuré à l'aune de leurs souvenirs : la remarque faite par l'étudiante qui avait connu Tozeur en 1957, puis y était revenue en 2000, en est un exemple parmi beaucoup d'autres à ce sujet. Comme on l'a vu dans le détail des témoignages, ces voyageurs n'arrivent pas en Tunisie avec la seule partie de leur passé qui s'est déroulée au pays : ils sont au contraire lestés de leur vie entière et porteurs de celles de leurs parents et grands-parents. C'est toute l'histoire familiale, avec les vivants et les disparus, les échecs et les réussites, qui revient avec eux : la vie avant le départ et la vie après. Passé et présent interfèrent tout au long du voyage : même pour ceux qui choisissent, mélangés aux autres touristes, de profiter d'un séjour immobile dans le confort d'un hôtel, il y a la recherche inconsciente de ce qu'ils n'ont pas connu autrefois.

Ainsi, tous viennent bien chercher quelque chose, ceux qui se disent sans nostalgie comme les autres : aucun témoin n'a déclaré être venu en Tunisie uniquement pour faire du tourisme. Ce voyage est en réalité un ensemble indissociable dans l'esprit qui les anime : pèlerinage et tourisme s'y confondent, liés par un fil conducteur d'une même pensée

où s'accomplit, plutôt que le simple retour vers le passé, le bilan de toute une vie, et souvent une réflexion sur toute une époque. Voilà pourquoi, malgré le demi-siècle écoulé depuis la période des départs, malgré la diversité des sentiments qui accompagne ces « retours », le temps ne semble pas encore arrivé pour ces Français-là d'être des vacanciers comme les autres, fondus dans les mobilités touristiques en Méditerranée. Il faut constater, avant de terminer, que l'attachement à la Tunisie et la connaissance même de ce passé s'estompent rapidement, souvent en une seule génération, et il ne restera bientôt plus grand-chose de ces racines africaines dans la mémoire des familles. Cependant, parmi les jeunes issus de rapatriés, nés en France, certains encore tiennent à ces origines, les revendiquent même quand ils font un voyage touristique en Tunisie, comme s'ils désiraient marquer leur différence avec les autres touristes. Un témoignage oral fait connaître cet état d'esprit, induit par une motivation plus ou moins consciente : à un marchand de poteries qui demandait à l'un de ces jeunes si c'était la première fois qu'il venait en Tunisie, ce dernier lui répondit que sa mère était née dans ce pays, ce qui signifiait qu'il avait dans ces lieux une histoire antérieure – même si lui-même n'y était encore jamais venu. Par ailleurs, quand, dans les familles, on a beaucoup parlé du passé, les récits ont fini par créer un pays mythique, auquel certains des descendants sont encore sensibles :

« Pour nous, enfants de rapatriés n'ayant jamais connu la Tunisie, elle représente l'enfance et la jeunesse de nos parents. Ils en parlent beaucoup [...]. On adore écouter leurs histoires. Leurs souvenirs ne sont que moments de joie, d'amitié, d'amour et de bonheur de vivre³⁰ [...] ».

Ceux-là ne seront pas non plus en Tunisie des touristes comme les autres. Mais, au sein même de cette première génération née en France, surtout quand les aînés sont restés silencieux, la majorité se sent peu concernée : que reste-t-il, dans ce cas, du passé tunisien ?

Les réponses de ceux qui ont rempli les questionnaires des enquêtes, le plus souvent négatives, sont lapidaires, sans doute parce que cette indifférence affichée, de la part de leurs enfants, leur est pénible à constater : ce qu'il reste ? « Rien ou peu de chose ».

Assistera-t-on pour autant à la disparition totale de ce passé, à son effacement, et à la dilution des descendants des Français de Tunisie dans les flux touristiques qui se croisent dans ce pays ? Peut-être pas, suivant l'hypothèse avancée dans un tout récent témoignage oral³¹ : ce passé survivra, certes plus désincarné, plus virtuel que vivant, dans les mémoires, car il appartiendra un jour au domaine de la généalogie. L'histoire des familles passionne de plus en plus de monde.

Cette hypothèse est plausible : après la chute de l'Union soviétique en 1989, soit un peu plus de soixante-dix années après sa création, n'a-t-on pas vu revenir, sur les traces de leurs aïeux, de nombreux descendants de ces Russes Blancs chassés par la révolution de 1917 ? Ne voit-on pas des Canadiens d'origine française venir dans les villages de Normandie ou de Vendée, retrouver les lieux d'où leurs ancêtres sont partis vers le Nouveau Monde, aux XVII^e et XVIII^e siècles ? Il y aura donc peut-être un jour, ces « retours » de Français vers leurs sources tunisiennes, avec d'autres contenus, plus recomposés qu'authentiques, compte tenu des transformations que le temps fait subir aux souvenirs, puisqu'il n'y aura plus de mémoire directe. Les descendants de rapatriés accompliront à leur tour ces voyages chargés d'émotions et de sentiments, même si beaucoup d'autres parmi eux, indifférents au passé, oublieux de leur histoire familiale, viendront en Tunisie avec la seule insouciance qui préside à des vacances au soleil.

Références bibliographiques

Témoignages de Français ayant vécu en Tunisie

* Publiés :

- Amira-Bournaz M., *C'était Tunis 1920* (tome I), Tunis, Cérès éd., 1993.
 Amira-Bournaz M., *Maherzia se souvient, Tunis 1930* (tome II), Tunis, Cérès éd., 1999, 182p.
 Boué G., *L'École coloniale d'Agriculture de Tunis et ses anciens élèves*, L'Union-Toulouse, 1991, 724p.
 Burel M., *Quand les oliviers nous regardaient pousser*, Guy Rousseau éd., 2003, 167p.
 Chouchan P., *La Ferme du juif*, Paris, éd. Romillat, 1998, 278p.
 Cohen G., *De l'Ariana à Galata*, Vincennes, éditions Racines, 1993, 188p.
 Ducurtil F., *Historique d'un bled. Le Goubellat*, Tunis, Guinle, 1934, 114p.
 Falgas G., *Les Oies sauvages, une famille française en Tunisie (1885-1964)*, Paris, L'Harmattan 2009, 288p.
 Goussaud-Falgas G., *Les dernières années du protectorat*, éd. Alan Sutton, coll. « Évocation », 2004, 127p.
 Goussaud-Falgas G., *Voyage en Tunisie*, éd. Alan Sutton, coll. « Mémoire en images », 2005, 210p.
 Houri-Pasoti M., *Éliaou ma Tunisie en ce temps-là*, Paris, Gil Wern éd., 1995, 272p.

- Iaconopelli-Caléca C., *Le passé refleurit toujours comme les cyclamens du Bou-Kornine*, Montpellier, éd. Mémoire de notre Temps, 2002, 196p.
- Jean N., *Une enfance tunisienne*, Paris, L'Harmattan, 2004, 237p.
- Lacour-Galéa J., *En fermant les yeux, je vois, là-bas*, Marseille, éd. Le Champ des Cadets, 1996, 335p.
- Larrieu F., *Tant d'aubes après tant de nuits*, Joué-lès-Tours, La Simarre, 1991, 351p.
- Moussac C. (de), *Pastorale d'une femme à travers la vie de colons français en Tunisie (1920-1960)*, Tourettes-sur-Loup, (édité par l'auteur), 1989, 314p.
- Nahum A., *Tunis-la-Juive raconte*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 137p.
- Nicolas P.A., *Lettres d'un colon*, Société des écrivains de l'Afrique du Nord, 1931, 50p.
- Rendu C., *La Saga des pionniers, Lyon et la Tunisie (1880-1914)*, Lyon, éd. Chantoiseau, 1995, 264p.
- Rosaire S. (di), *À flanc de Bou-Kornine*, Auto-édition Ragusa, Italie 1985, 323p.
- Sébillote R., Djebel A., *Colonisation à Maknassy en 1931*, 5 tomes, auto-édition (environ 1500p.).
- Spitéri G., *Bonheur d'exil*, Paris, Gallimard, Collection « Haute Enfance », 1998, 156p.

* Inédits :

- Chappuis D., *L'Oued R'mil, ou d'Aïn Arnat à El Aroussa, Chronique familiale, 1853-1962*, 2009, 145p.
- Charmetant C., *Archives familiales rassemblées par Joseph Charmetant*, 11 fascicules (environ 1000p.)
- Chavent A., *L'Aventure tunisienne de la famille Augustin Chavent (1880-1960 – 600p. environ)*
- Escard J.-C., *Les portes de France. Histoire de la famille Gandolphe (XVII^e-XX^e siècle)*, 2009, 232p.
- Golvin-Milon J., *Chère et belle Tunisie*, 2000, 160p.
- Vallin G., *Histoire d'une vie*, 1995, 155p.

Œuvre collective dirigée par G. Regnet, *Notre Tunisie, 1882-1964*, date indéterminée (2000 ?), non paginé (à peu près 150p. avec nombreuses reproductions photographiques).

Œuvre collective, *Livre d'Or Massicault*, 2005, 187p. + 63p. d'annexes SSBA, *Société Sportive Bou-Aradienne*, 2007, 10p.

Ces bleds tunisiens d'où nous venons, Bou-Arada, Goubellat, El Aroussa, 2 fascicules, 2000, 120p.

* Manuscrits :

Drouet P., *La Ferme de Sidi Ali El Attab*, 150 feuillets (format A4), 2008.

Goussaud-Audebert A., *Souvenirs (1895-1943)*, 30 feuillets (format A4), témoignage oral retranscrit, daté et signé par le témoin après relecture, 1963.

Lhospital R., *Souvenirs*, (10 cahiers d'écolier), 1980.

Penet-Crété M., *Souvenirs (1886-1914)*, 30 feuillets (format A4), 1960.

Correspondances diverses et témoignages oraux relatifs à la vie quotidienne à l'époque du Protectorat.

Courts récits sur des événements précis (entre autres, conditions du départ de Tunisie en 1964).

Cinq enquêtes d'opinion : 2002 (une centaine de réponses), relative entre autres aux questions au « retour » en France ; 2004, 2006, 2009, relatives au tourisme en Tunisie à l'époque du Protectorat (une cinquantaine de réponses) ; 2010, complément d'enquête sur le thème des « retours » (une trentaine de personnes).

CD photos illustrant quelques aspects de ces « retours ».

Notes

¹ Voir liste bibliographique à la fin de cet article.

² La première de ces enquêtes d'opinion, écrites, fut conduite en 2000 et porta sur une centaine de personnes. Quatre autres suivirent, en 2004, 2006, 2009 (une cinquantaine de témoins chacune), et 2010 (30 personnes).

³ Soit un ensemble de plus de 700 photos.

⁴ Le dernier recensement de la période du Protectorat chiffrait à 180 440 le nombre des Français en Tunisie (255 324 pour tous les Européens, y compris les Français) ; 3 383 904 Tunisiens musulmans ; 57 792 Tunisiens israélites, (*Statistiques démographiques*, année 1956, Centre des archives diplomatiques de Nantes – CADN).

⁵ Cette enquête d'opinion faite en 2000 a porté sur une centaine de personnes (voir note 2).

⁶ L'avion qui transportait les chefs FLN algériens, en provenance du Maroc et à destination de Tunis, pour participer à un colloque qui devait s'ouvrir le 22 octobre 1956, fut détourné sur l'aérodrome de Maison-Blanche, à Alger, sur injonction de l'armée française. À cette nouvelle, des manifestations anti-françaises de grande ampleur éclatèrent dans toute la Tunisie (voir Geneviève Goussaud-Falgas, 2004).

⁷ Geneviève Goussaud-Falgas, *Les dernières années du Protectorat*, op. cit., p.115-116.

-
- ⁸ L’Affaire de Bizerte éclata les 19 et 20 juillet 1961 : Habib Bourguiba exigeait du général de Gaulle la rétrocession rapide de Bizerte – provisoirement restée base stratégique française, ainsi que de l’OTAN. Bizerte ne reviendra à la Tunisie que le 15 octobre 1963, après l’indépendance de l’Algérie (voir Geneviève Goussaud-Falgas, 2005).
- ⁹ Témoignage oral, avril 2010 : certains ensuite furent mis en résidence surveillée. Le témoignage (écrit) cité ici explique : « [il] a été arrêté le 25 juillet, est sorti de prison le 8 septembre pour être mis en résidence surveillée [...] jusqu’à début décembre ».
- ¹⁰ Témoignage oral, mars 2010.
- ¹¹ Rosaire di Stefano, *À flanc de Bou-Kornine*, p. 39 à 42.
- ¹² Témoignage oral, mars 2010 : le retour du témoin a eu lieu en 1970, soit douze ans après le départ de Tunisie.
- ¹³ Michel Serres, *Le Tiers-instruit*, Paris, éditions François Bourin, 1991.
- ¹⁴ Rosaire di Stefano, *op. cit.*, p.53.
- ¹⁵ Georges Cohen, *De L’Ariana à Galata*, p.11.
- ¹⁶ Georges Cohen, *op. cit.*, p.11 (suite).
- ¹⁷ Témoignage oral, avril 2010.
- ¹⁸ Témoignage oral, avril 2010.
- ¹⁹ Témoignage enquête d’opinion faite en 2004.
- ²⁰ Georges Cohen, *op. cit.*, p.11 (suite).
- ²¹ Lettre du 07-06-2000.
- ²² Claudine Iaconopelli-Caléca, *Le passé refléurit toujours comme les cyclamens du Bou-Kornine*, 2002, p.194.
- ²³ Témoignage enquête d’opinion, 2000.
- ²⁴ Claude Charmetant, *Correspondance*, lettre du 19 octobre 1888, écrite à bord d’un navire en rade de Sousse. Archives privées. Dans un autre témoignage (enquête d’opinion, 2000) on peut lire : « Je regrette beaucoup ce pays, qui est aussi beau que notre chère France ».
- ²⁵ Témoignage enquête 2000.
- ²⁶ Geneviève Falgas, « Les pratiques touristiques des Français et des Européens de Tunisie à l’époque du Protectorat : touristes, sites et infrastructures », *Actes du colloque international « Le tourisme dans l’empire français : Politiques, pratiques et imaginaires (XIX^e-XX^e siècles) »*, publication de la Société Française d’Histoire d’Outre-Mer (SFHOM), 2009, p.293 à 309.
- ²⁷ « Je n’ai pas apprécié la démonstration de danses du pays surtout quand les touristes ont essayé d’en faire autant. Pour ceux qui ont assisté à un concert de musique et de danses orientales, même discrètement et de loin [...], ces mascarades touristiques agacent quelque peu » (Rosaire Di Stefano, *op. cit.*, p.32).
- ²⁸ Témoignage enquête d’opinion, 2000.
- ²⁹ Les deux témoignages sur les immeubles européens datent de l’enquête d’opinion faite en 2000.
- ³⁰ Témoignage enquête d’opinion 2000.
- ³¹ Discussion avec un témoin, avril 2010.

CHAPITRE VI

Nostalgie

Les voyages réminiscences des Pieds-Noirs 45 ans après, le retour vers la terre natale

Belkacem Ayache
(doctorant IREMAM)

« Leur jeunesse, ils l'ont laissée de l'autre côté de la Méditerranée. 45 ans plus tard, après la colonisation, l'indépendance et l'exil, ils retrouvent l'Algérie de leurs souvenirs¹ ».

Au moins 40 000 Pieds-Noirs ont visité l'Algérie depuis le début de l'année 2010, selon de récentes indications de la Chambre française de commerce et d'industrie en Algérie. Il faut savoir que les Pieds-Noirs se sont rendus nombreux dans le pays ces dernières années, pour diverses raisons : il y a d'abord l'amélioration de la situation sécuritaire et l'émergence ensuite d'un tourisme de la mémoire.

Nous avons visionné un documentaire très intéressant, produit par France 2, pour l'émission *Envoyé Spécial* sous le titre « Pieds-Noirs : le passé recomposé ». Deux journalistes Édouard Perrin et Philippe Levasseur accompagnent 5 personnes lors de leur première visite en Algérie après 1962. Le documentaire débute à Nice où quatre amis d'enfance retraités célèbrent leur départ, le lendemain, vers leur pays de naissance, l'Algérie. Il s'agit de deux couples mariés. Le premier est un couple atypique, puisque Antoine, Français chrétien a épousé en Algérie-française, Farida, fille de musulman. Ils ont quitté l'Algérie fin 1960 et Farida n'a plus revu sa famille depuis. Le second couple, plus conventionnel, Jean-Claude et Anne-Marie, apprentis pâtisseries, se sont mariés très jeunes en Algérie. Enfin, une cinquième personne sera du voyage, la plus âgée, Adrienne, 83 ans « mère courage » qui avait 35 ans à l'époque où elle a quitté l'Algérie. Tous ont des attentes bien précises à l'égard de ce voyage d'une semaine en Algérie. Antoine aimerait retrouver ses copains musulmans d'enfance dont il garde d'émouvants souvenirs. Farida, son épouse va tenter de

retrouver sa famille et aller sur la tombe de son père décédé en 1961. Anne-Marie espère revoir sa maison. Adrienne souhaite également se recueillir sur la tombe de son père, enterré dans le cimetière chrétien de Perrégaux nouvellement appelée Mohammedia. Tout se passe à Oran qui est l'espace du pèlerinage souvenir des cinq protagonistes. Oran est la seconde ville économique d'Algérie, située à l'ouest de la capitale Alger. C'est une cité importante avec un port et un carrefour commercial très dynamique.

À Nice, la veille du départ, nos deux couples « prennent l'apéro » et regardent des photos jaunies par le temps. Ils ont tous le regard brillant en se voyant sur ses vieilles images, jeunes et insouciantes. À Oran, à cause de l'insécurité, nos pèlerins seront, durant toute la semaine, escortés par des policiers algériens pendant leur périple.

Le premier jour à Oran, Antoine et Farida sont attendus par un ami d'enfance, Bélazreg. Ce dernier est tout excité et fume cigarette sur cigarette en attendant ses anciens amis d'adolescence. Antoine et Farida arrivent enfin. Bélazreg est heureux. Ils tombent tous dans les bras les uns des autres. La scène est très émouvante. Bélazreg est un homme jovial et sympathique. Cela faisait des années qu'il leur demandait de venir à Oran. Ensemble, ils vont dans le quartier où Farida a grandi. Là, une mauvaise surprise les attend. L'immeuble est complètement détruit et il ne reste que des tonnes de plâtras par terre. Tout semble détruit. Abîmé. Le quartier a été laissé à l'abandon par les autorités et aucune réhabilitation n'a été entreprise depuis l'indépendance. Antoine et Farida sont déçus. Farida garde cependant espoir car il lui reste encore à trouver sa famille et surtout à aller sur la tombe de son père.

De leur côté, Anne-Marie et Jean-Claude ont plus de chance. La maison d'Anne-Marie est restée intacte. Elle est même habitée par une famille algérienne qui les invite à entrer. Anne-Marie retrouve la maison de son enfance. Elle est rapidement submergée par l'émotion et se met à sangloter.

Pendant ce temps, Adrienne, voyage en bus et doit se rendre à Mohammedia. Adrienne est veuve, elle vient de se faire opérer de la hanche et, malgré cela, elle tenait à se rendre en Algérie avant de mourir. Son plus grand regret est que feu son mari ne l'ait pas l'accompagné. Après une heure de route, elle arrive enfin à Mohammedia. Elle a du mal à reconnaître la ville et les routes. Malgré tout, elle parvient à se souvenir de sa maison. Le bus s'arrête pour la laisser descendre, mais elle refuse, préférant rester derrière la fenêtre du véhicule. Elle a peur que ses émotions ne lui causent un malaise

cardiaque. Au bout de quelques minutes, le bus redémarre. Adrienne est heureuse, car elle sait maintenant que le souvenir ainsi ravivé est de nouveau ancré dans ce qui lui reste de mémoire. Elle a encore une dernière mission : retrouver la tombe de son père.



Adrienne devant la maison des ses parents

Dès le second jour, les choses commencent à se précipiter pour nos cinq pèlerins du souvenir. Jean-Claude retrouve sa maison d'enfance, il est très bien accueilli par ses occupants. Anne-Marie et lui sont invités à s'installer dans la cour intérieure de la demeure et on leur sert des rafraîchissements. Ils sont surpris de constater qu'après plus de 40 ans, dans la maison, il n'y a toujours ni électricité, ni eau courante, comme dans le passé. Ils sont troublés par cet état de fait, un peu comme si le temps et sa progression naturelle s'étaient arrêtés après leur départ. Laissant derrière eux la misère s'installer pour toujours.

De son côté, Antoine redécouvre le centre historique d'Oran. Tout est délabré. L'ancien fameux quartier Saint-Louis n'est plus qu'un vaste quartier « bidon/ville » ou « ville de bidons ». Antoine a le regard désolé sur tout ce qu'il découvre comme négligence et détresse humaine. Il visite l'église la plus importante de l'époque. Elle est en ruine. Sorti de l'église, Antoine semble bouleversé. Il se dirige alors vers un terrain vague, en bas de son immeuble, où se trouvait, à l'époque, un jardin, où enfant, il jouait. Tout semble désert et chaotique. Il souhaite prendre un peu de terre pour ses frères restés en France mais tout est dur et sec. Pourtant, à cet endroit, il avait eu des copains d'école musulmans avec

lesquels il avait joué et chanté le même hymne au stade de football. Il ne comprend pas pourquoi maintenant tout n'est plus que décombres, débris, gravats et désolation. Il se souvient juste qu'avant 1961, « tout était propre ici » et que ces deux communautés – arabe et française – arrivaient, tant bien que mal, à vivre heureuses. Il se remémore cette date fatidique de 1961, date où la guerre divise définitivement les deux communautés et Oran devient un bastion de l'OAS. La ville n'échappera pas aux meurtres dans les quartiers européens et aux attentats dans les quartiers arabes.



La cathédrale du Sacré-Cœur à Oran

Anne-Marie et Jean-Claude se trouvent place Sainte Victoire. Jean-Claude se rappelle de l'endroit où il avait demandé à Anne-Marie de l'épouser, ils se souviennent aussi des hurlements des haut-parleurs, de la propagande pour que l'Algérie demeure française. Anne-Marie et Jean-Claude retrouvent enfin leur ancienne pâtisserie « La Jean-Jacques » ; ils espèrent y retrouver Laouari, ancien chef pâtissier. Mais une fois entrés dans l'étroite et rustique pâtisserie, il n'y a point de Laouari et le nouveau propriétaire n'a qu'un vague souvenir de l'ancien maître pâtissier, il leur promet cependant de faire tout son possible pour les aider à le retrouver. De retour à l'hôtel une bonne surprise attend Antoine et Farida. Un

cousin de Farida est là. Elle est très heureuse. Il lui montre des clichés de sa famille et elle arrive avec quelques efforts de mémoire à mettre des noms sur les petites photos d'identités en noir et blanc. Elle est également ravie car son cousin sait où son père a été enterré en 1961 et lui promet de l'y emmener dès le lendemain à 10 heures.

Pendant ce temps, Adrienne arrive au cimetière chrétien de Perrégaux. Une grande partie des tombes, stèles, caveaux, ont été détruits. Adrienne marche péniblement, le regard inquiet et perdu ; elle se demande comment elle va retrouver la tombe de son père dans tout ce désordre. Après quelques heures de recherches, elle a finalement un peu de chance. Par terre, sur une stèle en morceaux, elle distingue les initiales du nom et prénom de son père. Émue, elle pleure.



Le cimetière chrétien de Perrégaux

Pour Farida, c'est le grand jour. L'heure est arrivée pour elle de se rendre sur la tombe de son père, accompagnée de son vieux cousin. Là aussi, la scène est poignante, le cimetière musulman est propre lui. Farida ne parvient pas à retenir ses larmes. Elle s'excuse de ne pas être venue plus tôt et promet de revenir voir la tombe de son père. Elle prend – avant de quitter ce lieu de repos éternel – un peu de la terre de la tombe de son père. Elle désire la mettre sur la tombe de son frère décédé en France.



La tombe du père de Farida

Nous retrouvons maintenant Anne-Marie pour des événements un peu moins tristes. En effet, elle et son mari, Jean-Claude, sont parvenus à retrouver la piste de Laouari, leur ancien chef pâtissier. Ce dernier est devenu pêcheur ! Les retrouvailles avec lui sont spectaculaires. Laouari, brisé par les épreuves de la vie et les difficultés de son nouveau métier de pêcheur, a du mal à les reconnaître au bout de 40 ans. Une fois la mémoire recouvrée, les accolades sont chaleureuses et tout le monde nage dans le bonheur. Antoine était très proche et grand complice de Laouari lorsqu'ils étaient adolescents. Ils atteignent alors le summum de l'émotion. Antoine est « aux anges » d'avoir retrouvé son ami d'enfance, qui, lui aussi, est ébranlé. Lors de cette semaine de visite à Oran, après avoir retrouvé Laouari, Antoine et Farida se mettent à envisager l'achat d'une maison et de partager leur temps de retraite entre la France et l'Algérie. Ainsi s'achève ce voyage de sept jours sur la terre natale de nos cinq pèlerins nostalgiques. « Nostalgériques ». Tous ont réalisé au moins un de leurs rêves : revoir leur ville natale, Oran, avant de mourir. Certains ont retrouvé leurs maisons, d'autres leurs amis d'enfance et leurs familles. La visite des disparus les a soulagés. Le périple postcolonial, après une longue absence, est un exercice à la fois douloureux (on regarde derrière la vitre d'un bus) et joyeux. Le périple ne s'apparente pas à du tourisme : il est question d'aller chercher les racines de son enfance et de puiser dans sa mémoire, c'est un *come back*

vers ce que l'on a aimé et une manière de se retourner sur ses attaches. L'exercice est plus proche d'une recherche archéologique de son propre passé, de ses *roots*. À l'instar des recherches sur leurs origines menées par les Noirs américains, dans les années 1970, en Afrique. Il s'agit d'une plongée dans le passé : un périple mémoriel postcolonial.

Conclusion

Si je me suis appuyé sur un documentaire pour évoquer la relation des Pieds-Noirs avec l'Algérie, c'est pour montrer à quel point l'émotionnel inonde l'Histoire. Une source visuelle permet de se pencher sur cette valeur émotion. L'histoire prend également la forme d'histoire de vie. Celle d'Antoine, de Farida et de Jean-Claude, des individus pris dans la tourmente de la grande Histoire et, pour qui, l'Algérie reste la terre de l'enfance et le socle d'une identité. Aux marges de la grande Histoire, leurs traces humaines sont également des signes signifiants de ce qui s'est tissé de commun entre les deux sociétés algérienne et française. Par delà les traumatismes, par delà les exils, les expropriations. Les mariages mixtes nous montrent ce mélange à l'œuvre de deux sociétés qui ont déteint l'une sur l'autre comme une histoire de famille douloureuse où l'exil est au cœur de toutes les petites histoires.

Note

¹ Présentation du documentaire, consultable à l'adresse internet : <http://www.youtube.com/watch?v=gzEgTwISaQ4>.

CHAPITRE VII

La mère patrie

Gisèle Seimandi

(auteur, éditrice MMSH Aix-en-Provence)

Je suis née en Algérie. En 1952. Depuis, l'Algérie a toujours été en moi. Celle que mes parents ont vécue, je ne l'ai pas connue ou si peu. Lorsque nous en sommes partis, j'avais deux ans : l'Algérie, c'était une grande étendue, surtout désertique, sur une carte de géographie. C'était un arbre généalogique aux racines profondes. C'étaient aussi des images figées, en noir et blanc, sur lesquelles j'étais posée, incapable de me mouvoir. C'étaient les interrogations anxieuses sur l'état des cimetières où sont enterrés mes grands-parents, mes arrière-grands-parents. C'était encore le visage d'une cousine, traversé d'une cicatrice, blessure gravée lors d'un attentat durant les « événements ». Ou mon ami Patrick, au regard noir. En 1962, il devint orphelin de son père, orphelin de sa mère. Il ne m'en parla qu'une fois. L'Algérie, c'était l'arrivée massive chez nous, à Paris, de tantes, d'oncles, de cousins. Nous étions si nombreux dans l'appartement que nos parents nous envoyaient jouer « en bas ». Et c'était mon père, mon père qui me serrait la main lorsque nous croisions un Arabe dans la rue. Ce geste avait entraîné chez moi peur et méfiance, sentiments que je garderai longtemps.

Jusqu'au jour où j'ai rencontrée l'Algérie, l'autre, celle que me racontaient des étudiants à l'université, lieu de mon travail. Et elle est proche de celle de mes parents : Dahbia et moi avons été élevées à l'identique par nos mères. Le père d'Ahmed et le mien ont les mêmes regrets pour leur pays, pour hier. Aujourd'hui, nous parlons, Kamel et moi, de notre pays. Oui, il nous est commun !

J'avais très envie d'y aller. Qu'est-ce qui me maintenait ainsi à son seuil ? Ce n'était plus la main de mon père qui serrait la mienne dans la rue, ce n'était plus les années noires de la décennie quatre-vingt-dix. Peut-être était-ce la peur de revoir ce que je ne connaissais pas ?

Entre-temps j'ai écrit un livre. Je voulais, à travers le récit de ma mère, recomposer une mémoire familiale éclatée par l'exil notamment. Écriture

nécessaire et urgente pour moi, pour ma famille, mais aussi pour tous ceux qui sont nés en Algérie.

Lorsque j'écrivais, j'étais loin de penser, qu'un jour, je traverserai la Méditerranée, que j'irai de l'autre côté.

Quand j'ai accompli ce voyage, mon livre était écrit – *Le Lac des Oiseaux. Vivre après l'Algérie* – finalisé, mais pas encore publié. À mon retour d'Algérie, j'ai pensé en reprendre le contenu. Mais j'ai vite écarté cette idée. Il ne fallait pas que je détruise ce que j'avais bâti sans avoir vu.

« L'exil vers la mère Patrie. C'est ce paradoxe dont l'Histoire ne se fait pas avare », écrit Claude Michel Cluny au début de la quatrième de couverture. Ces mots ont suscité en moi des questionnements que je sou mets ici à l'historien.

Ne pourrait-on pas dire « mères patries » qui balisent les territoires d'affiliation et de filiation. Mais n'a-t-on pas qu'une mère patrie ? Celle où l'on naît et non pas celle qui gère les choses et vers laquelle on est obligés de se réfugier ? D'où cette constante ambiguïté, ce nœud indémêlable au croisement d'un avant et d'un après, entre deux histoires d'hospitalité et d'inhospitalité. Peut-on habiter l'entre-deux sans réclamer une carte d'identité ? En effet, la frontière est brouillée entre le lieu de départ et le lieu d'arrivée : partir de Naples, d'Ischia, de la Loire, de l'Isère, vers un ailleurs rattrapé par la métropole France, pour vivre entre Touggourt, Le Lac des Oiseaux, Philippeville... Vies partagées sur un territoire entre « indigènes », « Français autochtonisés » ou encore « néo-Français », pour ensuite voir ce territoire glisser et refluer vers le nord de la Méditerranée. Je métaphorise en disant « telle une sève échappée d'une plante malade et qui remonte vers une terre hostile à son acclimatation ». La difficulté à s'inventer une géographie pour la « mère patrie » est évidente.

Pour découvrir, redécouvrir, reconnaître ou choisir ma « mère patrie », il n'y avait pas d'autre chemin que celui du retour. C'est Moamrane, un ami, qui m'y a entraînée, en m'invitant au mariage d'un de ses neveux.

Retour

6 juillet 2009. Aéroport d'Alger. Une voix murmure à mon oreille : « Ça y est, tu es chez toi ». Pleurs. Rires. Premiers émois, premières joies, premières découvertes d'Alger : les rues ont des trottoirs, les arbres ont des feuilles... vertes... Il y a même un soleil dans le ciel. Des « Bienvenue en Algérie ! » fusent à chaque instant. Nous parlons avec de

jeunes gens en attendant le bus. Lorsque nous y montons, le contrôleur nous dit que nos tickets ont été payés !

Quelques jours s'écoulent avant notre voyage à l'intérieur du pays. Après une halte à Constantine, nous gagnons Skikda en car.

Dans la rue, des « Bienvenue à Philippeville ! » fusent encore. Je suis acceptée sur ma terre natale et cela fait du bien. Trois jeunes gens sont sous les arcades, ils me demandent de les prendre en photo. J'hésite, interpellée, je reviens en arrière : « Vous savez madame, nous parlons l'arabe, le français et l'anglais ». La discussion est animée...

Plus loin, les plus âgés, assis sur une chaise, sur le pas de la porte, me racontent. L'un d'eux égrène des noms que je connais bien :

« M. M. au foot, c'était l'équipe adverse ; et M. R. : il avait la bijouterie sous les arcades. Et le docteur N. ! Il avait dit à ma femme qu'elle avait les hanches assez larges pour porter des enfants ! »

Il rit. Ils n'ont rien oublié de notre vie commune. Et là encore, cela fait du bien.

Recherches

Un plan des années cinquante nous indique la rue Galbois où je suis née. Les noms des rues ont changé mais ce toponyme est connu. Même des plus jeunes. Je marche, la caméra à la main. Je parle pour me donner une contenance :

« Le numéro 13. » Je dépasse le 15. « Où est le 25 ? » Il y a un grand balcon. « C'est là. Non, ce n'est pas là. » Je reviens en arrière. Sur mes pas, sur mes souvenirs de ce que je n'ai pas vécu mais que j'ai décrit dans mon livre. Le café. La torréfaction. Ma mémoire, figée pendant un temps par l'angoisse, tout à coup revient : « Le 15 ! C'est au 15 de la rue Galbois ! »

Nous créons l'attroupement sur le trottoir, sur la chaussée. Bérengère, qui m'accompagne dans ce voyage, me demande à quel étage était notre appartement. Je ne sais pas, je ne sais plus. Au premier, au deuxième ? Nous utilisons, pour nous repérer, des photos de famille.

Un homme sort du café, nous demande ce que nous cherchons. Il s'adresse aussitôt à des habitants de l'immeuble qui sont sortis sur les balcons. Leurs têtes se penchent en avant, les nôtres basculent en arrière. Nous échangeons des bonjours, des sourires. Les enfants montent l'escalier, redescendent aussitôt en compagnie d'un homme. Ce dernier me tend la main puis me précède dans le hall d'entrée avant de grimper dans le noir de l'escalier. Malgré la pénombre, ma tête est levée vers une

porte. À droite sur le premier palier. Une famille nous accueille, fière de ce qui lui arrive. J'entre dans une pièce, une photo à la main. Maman est sur le balcon. Mais ce n'est pas le bon appartement. Leur déception est grande.

Partage de lieux

Nous allons vers un autre, sur le même palier. La porte va-t-elle s'ouvrir ?

Quelques mots suffisent pour que je sois comprise. La porte entrebâillée s'ouvre grande, grande de l'hospitalité des propriétaires, grande de leur générosité à partager avec moi leur lieu, celui qui fût nôtre, il y a plus de cinquante ans.

Une vérification s'impose. Toujours le balcon. Maman est debout, sa main gauche est posée sur la balustrade. De l'autre côté de la rue, des façades percées de fenêtres. Nous les comptons. Il est important de savoir si nous sommes au bon étage. Tout est vérifié, l'encadrement de la fenêtre, les crochets du volet.

Dans l'appartement tout est lumineux, le marbre de la cheminée, les tomettes. Elles sont restées rouges. Je passe d'une pièce à l'autre, je parle, je photographie, je filme. Je reviens sur mes pas. La caméra sur le balcon épluche le volet à lattes. Je réponds aux questions des propriétaires. Et je filme. Encore : les angles des pièces, les plinthes, le carrelage, le WC turc. La caméra capture ce que je ne peux m'approprier. Ce film comble le vide. Cinquante-cinq ans d'absence. Mes oreilles entendent la voix de ceux qui sont présents, aujourd'hui, avec moi, et celle de ceux qui y habitaient, autrefois :

- « Là, il y avait une porte, nous l'avons condamnée / une petite fille rit /

- là, on a agrandi la fenêtre. / Papa, on mange ! »

Les voix du passé et du présent se mêlent mais ne se répondent pas.

Et moi pendant ce temps je redeviens petite.

Le propriétaire de notre appartement s'efface. Le temps de la visite. Le temps de replonger dans mon passé. Mais je sais que cela ne va pas durer. Je me tourne vers lui. Il pleure. Il a mal, mal pour nous, me dira-t-il lorsque son émotion sera moins forte. Je pleure, nous pleurons tous !

État civil

Le lendemain, 13 juillet, nous nous rendons à la mairie où le tapis rouge est déroulé. Il a suffi au fonctionnaire de passer un coup de fil pour

obtenir des registres : les années 1948, 1951 et 1952, dates de nos naissances, mes sœurs et moi, sont sur le bureau. Et le registre de décès de l'année 1947. Je l'ouvre, je cherche le 13 juillet 1947, jour du décès de Paul N., mon grand-père. Est-ce une coïncidence d'être ici, ce même jour, 62 ans plus tard ?

Au cimetière, le gardien trouve la tombe de Paul N., sur laquelle il a peint grossièrement un numéro. Le « 27 ». Toutes les sépultures sont inscrites dans un registre qu'il a lui-même créé. Nous en trouverons d'autres, toutes ensommeillées dans des herbes sèches, assez bien conservées, comme celle de mon arrière-grand-mère, la mère de celui que je cherchais.

Sur les pas de mes grands-parents

L'après-midi, nous partons, toujours le plan de Philippeville à la main, à la recherche de la rue Pasteur, là où vivaient mes grands-parents et où ma sœur aînée a vu le jour. La plaque de la rue indique un nom en arabe. Je ne pense pas être dans la bonne rue ; en son bout il y a un mur alors que sur le plan elle ouvrait sur une place. La rue est déserte. Les portes et les fenêtres sont toutes fermées. Auprès de qui nous renseigner ?

Tout à coup, une voiture se gare. Trois personnes en descendent. Aussitôt le conducteur vient vers nous et nous demande ce que nous cherchons.

- « - La rue Pasteur !
- Oui, c'est bien celle-ci.
- Mais la place ?
- Ah ! Des habitations y ont été construites. Mais que cherchez-vous ?
- La maison de mes grands-parents. Je ne connais pas le numéro.
- Mais encore ? Que cherchez-vous ? »

On dirait qu'il sait ma réponse.

- « - La maison Russo !
- C'est chez moi Madame ! »

Un sanglot m'étrangle.

- « Je vous en prie », me dit-il, accompagnant son hospitalité d'un geste qui ouvre le chemin du passé. Mes pas emboîtent ses pas. Nous franchissons une porte. Dans la cour, je vois tout de suite que ce n'est pas une erreur. Dans l'escalier à deux montées, mon grand-père, ma grand-mère, mon père, mon oncle, mes tantes sont en rang et me font face.

Le propriétaire m'invite à pénétrer dans l'appartement. À droite une minuscule salle à manger. Puis la cuisine. Dans le couloir, mes yeux se

cognent à deux portes fermées. Le monsieur me dit de les ouvrir. Je décline l'invitation. Je ne veux pas abuser. Dans la cour une habitation est en construction. Les familles s'agrandissent, les lieux aussi. Il faut monter sur la dalle en béton pour voir la mer. Ma grand-mère scrutait l'horizon depuis le pas de la porte. Elle guettait l'arrivée des bateaux avec l'anxiété des femmes de pêcheurs.

Et moi, au même endroit, je cherche encore à savoir. J'ai toujours ressenti un mal-être, mais je ne me l'expliquais pas. Je l'ai compris en Algérie. Depuis ce voyage – il y en a eu d'autres depuis – je sais quelle est ma mère patrie. Et aujourd'hui, je ne suis plus la même.

Référence bibliographique

Morigault G., *Le Lac des Oiseaux. Vivre après l'Algérie*, Paris, Téraèdre, 2011.

CHAPITRE VIII

Tunisie 1954

Déplacement professionnel et parcours initiatique en temps de transition politique

André Martel

(Historien, professeur émérite des universités)

Entre le temps du voyage colonial et celui du voyage postcolonial, s'écoule généralement une période de transition, difficilement prévisible dans sa durée et ses manifestations. L'indépendance paraît acquise à plus ou moins long terme, mais sa traduction dans les comportements du proche décolonisé reste impossible à prévoir. Ce déplacement transméditerranéen dont on connaît à priori le commencement mais pas le terme, même s'il est programmé, affecte selon les cas un nombre plus ou moins important d'individus ; le plus souvent assez peu. C'est celui que je me propose d'évoquer en invoquant une expérience personnelle vieille de plus d'un demi-siècle.

Affecté sur ma demande en Tunisie en 1954, pour y enseigner au Collège Sadiki à Tunis, j'y ai effectué un premier séjour de cinq ans de 1954 à 1959, suivi d'un second de 1962 à 1967 après un temps de recherche au CNRS à Paris. J'y suis revenu souvent depuis ; quasi annuellement. Mon intention n'est pas d'évoquer ces deux périodes, mais de me limiter à la première et plus exactement à ses premiers mois qui m'offrirent, par-delà une véritable insertion professionnelle d'enseignant-chercheur, un premier parcours initiatique dans des conditions originales. Au gré et au risque de ma mémoire (non sans quelques vérifications dans mes archives personnelles), j'évoquerai les raisons et les conditions de ce choix, l'insertion dans un pays en transition politique profonde, la spécificité du Collège Sadiki... pour terminer sur les conséquences de l'imprévu, la rupture mentale provoquée par les « événements » d'Algérie, la « Toussaint sanglante » de 1954.

Pourquoi choisir la Tunisie et le Collège Sadiki ?

Les raisons en furent diverses : besoin de détente ; désir de connaître une autre civilisation, l'Islam surtout ; envie d'engager une recherche historique rompant avec les modes économique-sociales d'alors.

Les conditions du moment

Marié très jeune pour d'impératives raisons familiales, j'avais préparé l'agrégation à Aix-en-Provence, en assurant comme sursitaire et délégué rectoral 22 heures de cours par semaine, 18 heures au Lycée Mignet et 4 heures au Collège technique. Reçu l'un des plus jeunes au concours en 1952, j'avais manifesté lors de la « confession » d'usage le désir d'enseigner Outre-Mer, selon la terminologie en vigueur. Sagement, l'inspecteur général Crouzet, m'avait conseillé de remplir auparavant mes obligations militaires. N'ayant pu me présenter aux épreuves de la Préparation militaire supérieure (qui se déroulaient les mêmes jours que l'écrit de l'agrégation), je refusais une affectation de « pion » au Lycée militaire d'Aix-en-Provence et demandai à servir dans un régiment de cavalerie blindée d'où, après six mois de « classes » comme homme du rang, je fus envoyé à Saumur. J'en revins six mois plus tard, pour terminer mes dix-huit mois de service actif comme sous-lieutenant de réserve. Comme le règlement ne perd jamais ses droits et que le temps universitaire et le temps militaire ne correspondent pas, j'avais enseigné, comme agrégé désormais, au Lycée de Roanne en octobre 1952 et d'avril à juin 1954.

En règle avec mes obligations civiques et muni de tous les sacrements, l'inspection générale me donna le choix entre le Lycée de Sarrebourg et le Collège Sadiki à Tunis. Attiré depuis toujours par un Orient où mon père avait servi en 1917-1918 et en 1925-1928 et dont il avait gardé la nostalgie, j'optais pour ce dernier poste ; avec l'accord de mon épouse, malgré l'opposition de ma mère, qui n'ignorait rien des tensions existant dans ce qui était encore un Protectorat français. Il est vrai qu'elle avait vécu l'insurrection syrienne de Damas en 1925. Les attentats étaient nombreux dans la Régence et l'insécurité y régnait dans l'intérieur ; une vague d'attentats marqua le mois de juillet. Néanmoins, la fin de la guerre d'Indochine pouvait laisser prévoir une évolution du système colonial. Une issue fut ouverte, après que j'eus signé mon engagement (les dates ont leur importance), par le voyage du président Mendès-France et du maréchal Juin et la déclaration de Carthage annonçant la reconnaissance de l'autonomie interne (31 juillet 1954).

Préparation intellectuelle

Mon été fut consacré à renforcer mes connaissances sur la question tunisienne car le ministère de l'Éducation nationale ne jugeait pas utile d'informer les partants (l'agrégé de physique ou d'histoire, aussi bien que l'instituteur) sur le pays où ils étaient affectés... leurs études secondaires étaient supposées y avoir pourvu. Quant à la situation politique, démographique, économique, sociale du moment, pas question de les en instruire.

Je n'étais pas sans avoir quelques connaissances sur ces problèmes tant par les cours de géographie du professeur Isnard, spécialiste de l'Algérie à la Faculté des lettres d'Aix-en-Provence que par la lecture du *Monde* et de *Témoignage chrétien* (dont, sur place, je corrigerai vite bien des affirmations sur les méfaits du colonialisme). Les clés me furent données par le livre de Charles-André Julien, également très anticolonialiste certes mais solidement documenté et remarquablement conduit : *L'Afrique du Nord en marche*.

Il en ressortait une remise en question radicale de la « bonne conscience coloniale » de la France. Non ! Tout n'allait pas le mieux du monde dans l'Afrique du Nord française, l'AFN.

Malgré l'œuvre « civilisatrice » de la puissance dominante, les populations musulmanes (arabes ou berbères) se sentaient exploitées et humiliées par les « colons » et aspiraient à une émancipation politique seule en mesure de leur rendre leur identité arabo-musulmane et leurs terres spoliées. Les nationalismes s'étaient partout réveillés vers 1930 à l'occasion de la célébration du centenaire du débarquement à Sidi Ferruch. Les Algériens réclamaient soit l'égalité des droits avec les colons, soit l'indépendance. Au Maroc et en Tunisie, les nationalistes blessés par le Dahir berbère ou le Congrès eucharistique, revendiquaient, fut-ce par étapes, leur souveraineté confisquée par les traités de protectorat de 1881 et 1912.

La Tunisie s'inscrivait de manière originale dans ce mouvement général de lutte sociale et politique : respectant la souveraineté apparente du *bey*, la France n'en avait pas moins, par le biais du contrôle civil, établi une administration directe et un système économique favorable aux « prépondérants », les grands colons, tout en contenant leurs nostalgies d'une annexion à l'algérienne. L'existence d'une colonie italienne, bien que décapitée de ses élites par la guerre, continuait à peser sur l'évolution du pays.

Deux courants nationalistes, le Destour et le Néo-Destour, se faisaient de plus en plus pressants. L'un et l'autre étaient dirigés par des intellectuels de haut niveau, issus de l'enseignement supérieur français, soit à Alger, soit surtout à Paris, mais pratiquement tous issus du Collège Sadiki. Cet établissement secondaire fondé six ans avant le Protectorat, à la fois symbole et agent de modernisme et de nationalisme. J'étais donc conscient, avant même mon départ, de l'ambiance évolutive du pays dans lequel j'allais vivre et du rôle de l'établissement dans lequel j'allais enseigner.

Une insertion limitée dans un pays en transition

Je partis donc pour la Tunisie en septembre 1954, convaincu que je n'allais pas dans une colonie ni même dans un Protectorat mais dans un pays déjà promis à une prochaine autonomie et vraisemblablement à plus long terme à l'indépendance ; donc en transition. À la fois convaincu de la nécessité de l'admettre pour ne pas vivre le renouvellement du drame indochinois et relativement assuré (non sans présomption) d'être en mesure d'y faire face, en raison de mon âge, de mon expérience pédagogique, de mon initiation militaire et, pourquoi ne pas le dire, de mon titre d'agrégé.

Débuts d'un parcours initiatique

Traverser la Méditerranée en avion (à hélices) était encore une affaire en ce milieu de siècle. Récupérer au port sa voiture (cadeau paternel, non moins symbolique d'un départ) précédemment embarquée n'était pas une épreuve en soi, mais offrait un premier contact avec une population mixte : dockers et porteurs « arabes », employés, policiers et douaniers « français ». Une dichotomie qu'une simple promenade en ville suffisait à diversifier. Les plaques professionnelles, les enseignes des boutiques portaient autant de noms « européens » (français et italiens) qu'arabes ou juifs ; rares étaient celles rédigées en arabe. Il existait donc, ayant pignon sur l'avenue Jules Ferry (la principale artère de la ville où je logeais quelques jours à l'hôtel), une bourgeoisie tunisienne de médecins, de pharmaciens, d'opticiens, d'avocats, de courtiers. Mais comment distinguer les israélites de nationalité française de ceux qui étaient tunisiens ?

Trouver en moins d'une semaine un appartement à louer en ville européenne à un prix acceptable ne constituait pas un exploit pour un enseignant français, bénéficiant du « tiers colonial ». Et pas davantage de

pouvoir facilement, partout et à toute heure, garer sa voiture. Mince détail, certes ; mais pas pour un *Frankaoui* arrivant d'Aix-en-Provence où il était impossible de se loger. Les prix affichés chez les bouchers, poissonniers, revendeurs de fruits et légumes avaient vite fait de convaincre l'arrivant que la « colonie » était toujours un eldorado. Seule touche d'exotisme : le *hadj* dormant sous la cage d'escalier. Il s'agissait d'un gardien d'origine marocaine, généralement un « Touati » revenant ou non du pèlerinage à la Mecque et assurant nonchalamment la garde de l'immeuble en buvant tasse de thé sur tasse de thé. Il ne portait aucune arme sinon un gourdin à tête ronde (un *dabbouz*) mais on lui soupçonnait un poignard courbe sous sa *djellaba* toujours immaculée comme son turban. Un sifflet pendait à son cou, qu'il lui suffisait d'utiliser pour rameuter tous les *hadj* du quartier. La peur qu'ils inspiraient garantissait la sûreté de tous. Le puzzle ethnique s'élargissait.

Se repérer dans l'espace urbain, suburbain et tunisien

Avant tout reconnaître le terrain : Tunis et ses environs immédiats à pied et en voiture, un plan de la ville et de ses approches en main. Tout d'abord, l'avenue Jules Ferry où nous logions provisoirement à l'hôtel, mon épouse et moi, ses cafés, ses restaurants, ses cinémas et les avenues qui s'en détachaient vers les issues extérieures. La Résidence de France et son face à face la cathédrale plus ou moins réplique du Sacré Cœur. En prolongement l'avenue de la Marine, la porte monumentale de la ville arabe (la Médina à découvrir rapidement) et la statue monumentale du cardinal Lavigerie brandissant la Croix. Surprenant en pays musulman. Partout un fourmillement de populations mêlées et toujours beaucoup de gentillesse pour répondre, en français, aux questions du touriste. Puis prendre la mesure de l'étendue de la ville arabe, encore ceinturée de remparts souvent délabrés que longeaient des boulevards jalonnés de Portes monumentales : Bab Souika, Bab Benat... Enfin découverte, toujours en totale sécurité, de la proche banlieue et de ses plages : à l'ouest de Carthage, les Sidi Bou Saïd et son café en terrasse, Gammarth et ses restaurants du soir ; à l'est Le Kram, la Goulette... des agglomérations populaires où cohabitaient sereinement Arabes, Juifs, Maltais, Italiens. Très vite Bizerte où un ami d'enfance m'avait précédé d'un an comme cadre chez Lafarge : une des grandes bases impériales, navale et aérienne, qui symbolisait en Méditerranée la puissance française.

Le Collège Sadiki

Ayant pris, sommairement, les dimensions de l'espace de vie qui serait le nôtre pendant quelques années et perçu sa diversité ethnique et sociale, il me restait à découvrir mon prochain milieu de travail. Car mon déplacement n'était pas touristique, bien qu'il en ait pris l'aspect ; il était professionnel. Nouvelle expérience donc, au cours de laquelle s'enchaînèrent visites protocolaires et réglementaires, installation dans un cadre inconnu d'enseignement, prises de contact avec de nouveaux collègues, perception d'un « public » scolaire dont j'ignorais tout des réactions possibles en ce temps de transition. L'Histoire n'est pas une discipline neutre en période de crise.

Présentations

Ma première visite de présentation fut pour le directeur des enseignements secondaires qui me reçut de collègue à collègue et me conduisit dans le bureau du directeur général de l'Enseignement, Lucien Paye. Ce grand commis progressiste, en provenance du Maroc, répondait à sa réputation d'administrateur de haut vol, cultivé, affable et convaincu de l'avenir d'une Union française profondément changée. Un véritable proconsul de gauche. Il m'accueillit devant son bureau, autour d'une table basse couverte de revues dont *Vert et Rouge* dans laquelle figurait mon premier article de recherche, « Les compagnons du colonel de Villebois-Mareuil au Transvaal », dont il voulut bien me complimenter. Bouffée de vanité chez l'auteur à qui le directeur de l'Enseignement secondaire expliqua bientôt que sa nomination au Collège Sadiki, ainsi que celle de deux autres jeunes agrégés, répondait à une volonté d'intensification de la formation des élites tunisiennes dans le cadre général d'une politique de développement de la Tunisie. Statut promis à un nouveau. Message reçu.

Restait à reconnaître le Collège Sadiki et à me présenter à son directeur. Sadiki, ainsi couramment nommé, était un bâtiment relativement moderne (1897), d'un élégant style néo-mauresque, situé sur les hauteurs, dominant la vieille forteresse de la Kasbah encore existante et la place du gouvernement au charme discret. Son directeur, Mohammed Attia, était un Tunisien, agrégé d'arabe. Sa nomination à la tête du Collège (1944), avait constitué un succès nationaliste car, avant lui, les directeurs étaient des Français depuis 1892.

« Comment ? Toi, jeune et brillant agrégé, aller enseigner sous les ordres d'un Arabe ?! »

m'avait lancé un oncle pour qui cette affectation couvrait au mieux un fâcheux caractère ou un titre obtenu au rabais ; au pire, quelque faute cachée à expier.

Mohammed Attia, avait été reçu à l'agrégation d'arabe au début des années trente, en même temps que Régis Blachère, déjà connu comme éminent spécialiste du Coran. D'origine modeste, il avait bénéficié d'une bourse pour le moins originale, comme je l'ai appris plus tard. Un commerçant avait patiemment recueilli, sa vie durant, les quelques gouttes d'huile suintant de son tonneau de détaillant après chaque vente. Loin de remettre en vente cette récupération, il en avait fait une dotation pieuse dont Mohammed Attia avait profité pour se rendre à Paris. Mystère des bourses tunisiennes, résultat d'une combinaison entre la foi et les œuvres.

Massif, vêtu été comme hiver d'un costume sombre, il portait de grosses lunettes de myope. Un *fez* à la turque, et non une *chechia* à la tunisienne, indiquait qu'il appartenait au Vieux Destour. Mais je découvris, avec étonnement, que dans cet établissement de garçons musulmans, ce soi-disant traditionnaliste imposait la présence de ses deux filles. Mine de rien, il y imposait une discipline de fer avec l'aide de son surveillant général, E. Strasieri un Pied-Noir d'origine corse, pour qui le règlement était le règlement. À l'arrière-plan, Abd el Kader Babou gérait les finances du collège dont la complexité ne m'apparut que plus tard.

Mohammed Attia m'expliqua, toujours avec la même courtoisie, qu'il avait demandé, et obtenu grâce à Lucien Paye, plusieurs postes destinés à permettre l'ouverture de nouvelles filières dont une classe de mathématique élémentaire où j'enseignerai. Créations qui achèveraient de faire du Collège Sadiki un grand établissement offrant aux élèves scientifiques l'achèvement d'un cursus qu'ils étaient obligés jusque là d'aller effectuer au Lycée Carnot (le lycée français). Son ambition était d'obtenir un enseignement de grec car la culture arabe exigeait d'en connaître les racines helléniques.

Ainsi s'éclairait la continuité d'une politique menée patiemment depuis 1881 et qui avait doté la Tunisie d'une élite intellectuelle recevant en même temps qu'une formation arabo-musulmane garante de l'identité nationale tunisienne, un enseignement en langue française offrant une ouverture sur le monde moderne. Conformément d'ailleurs aux objectifs du fondateur – Kheiredine – associant en 1875, avec l'acuité de vue politique du grand homme d'État qu'il avait été, la Grande Mosquée (la Zitouna) à ce projet moderniste héritier des *Tanzimat*, les réformes

ottomanes. Bourguiba, toujours assigné à résidence en France mais dont on attendait le retour, y avait été élève.

Élèves et enseignants

Dans cet établissement, réservé aux garçons tunisiens musulmans, j'eus à assurer les cours d'histoire-géographie programmés dans l'enseignement secondaire français, principalement en « mathélem », première et seconde mais aussi sixième et seconde (enseigner « Poitiers » 732 à de jeunes Arabes !).

À l'étonnement de certains collègues français, je pris le « risque » d'adapter mes cours, au pays et à son histoire. « Que dira l'inspecteur général ? ».

J'avais déjà subi, comme délégué en France, deux inspections générales sans en garder un mauvais souvenir et faisais confiance au bon sens de ces hauts fonctionnaires alors redoutés autant que respectés. Réduire le nombre de leçons consacrées en première aux sous-régions métropolitaines au profit d'une approche plus détaillée de la Tunisie ne me posait pas de problème de conscience.

Je fus frappé, dès mes premiers cours, du sérieux et de la vivacité tant des élèves recrutés dans la bourgeoisie tunisoise et dont les parents étaient déjà bilingues, que des boursiers venus de l'intérieur. Sadiki avait une réputation à maintenir et la maintenait. Très vite d'ailleurs je perçus que dans la capitale comme dans le « bled », être professeur (*ousted*) au Collège Sadiki inspirait le respect... et j'en ai bénéficié, comme mes collègues, pendant des décennies car Sadiki devint à l'indépendance un vivier de ministres et de hauts fonctionnaires.

Il est vrai que mes collègues, tunisiens ou français, méritaient cette considération par leur compétence, leur conscience professionnelle et la dignité de leur comportement. Les Tunisiens, souvent agrégés, enseignaient principalement la langue et la civilisation arabes. Quelques cheikhs de la Grande Mosquée venaient imprégner les élèves de culture arabo-musulmane. J'ai gardé grand souvenir du cheikh Fadhel Ben Achour, d'une illustre famille de juristes, qui devint le conseiller de Bourguiba dès son retour en Tunisie. Vêtu du costume traditionnel des maîtres de la Grande Mosquée, il se promenait en ville avec ses filles vêtues à l'européenne.

Leur obsession était de conduire leurs élèves à un niveau égal à celui des étudiants de la Zitouna et de conforter leur identité nationale. Certains étaient en mesure d'assurer des enseignements à La Sorbonne et le prouvèrent à l'indépendance (Ahmed Abdessalam pour ne citer que lui). Ils étaient en mesure (j'en fus le témoin, plus tard) de relever le défi des

oulama, ou prétendus tels, venus de Syrie ou d'Égypte, convaincus de l'inculture des *merendeffin* (rustres) du Maghreb.

Les Français, agrégés ou certifiés, occupaient des chaires de langue et littérature françaises, mais aussi d'histoire-géographie, d'anglais, de mathématiques ou de physique. Leur objectif était d'en faire de brillants candidats au baccalauréat.

Se situer politiquement

Que venait faire au Collège Sadiki ce jeune agrégé métropolitain, dans une période d'incertitude ? Les Tunisiens attendaient qu'il se découvre, les Français aussi mais avec moins de retenue.

Le secrétaire du SNES, un physicien communiste, excellent enseignant (informé sans doute d'une ancienne appartenance à ce syndicat, mais ignorant que je l'avais quitté pour son inféodation politique) me demanda mes intentions. Je déclinai son invite et les « libéraux » partisans d'une politique accélérée de décolonisation surent aussitôt que je ne venais pas en renfort et me classèrent comme « colonialiste ». Ce qui ne me vexa point.

Les Tunisiens en furent informés. Pratiquement tous étaient néo-destouriens, c'est-à-dire indépendantistes, mais à terme selon la politique définie par Bourguiba encore retenu en France et ne voulaient pas d'un appui trop voyant des communistes qui noyautaient le SNES.

J'eus l'occasion de leur préciser ma position : l'autonomie, puis après une période de transition, un statut de plus en plus libéral. Ce qui ne les contrariait pas, bien qu'ils fussent et ne le cachaient pas, pressés de passer très vite à l'étape de l'indépendance. Ils voulurent bien ne considérer que la valeur de mon enseignement.

Les contacts étaient cordiaux dans la salle des professeurs où régnait une réelle liberté d'expression, dont personne n'abusait toutefois. Comme en France d'ailleurs, les relations extra-professionnelles étaient très lentes à s'établir. Je n'en nouais aucune avec mes collègues tunisiens et découvris très rapidement qu'elles étaient très rares, sinon inexistantes entre collègues français et tunisiens même parmi ceux qui se côtoyaient depuis très longtemps ou fraternisaient politiquement.

En revanche, des collègues français nous accueillirent rapidement et amicalement ma femme et moi. Presque tous étaient acquis à l'autonomie interne, ou du moins s'en accommodaient... voire s'y résignaient.

Apprendre l'arabe et/ou entreprendre une thèse

Pareil clivage révélait l'existence (la coexistence ?) de communautés cloisonnées. Était-ce le résultat de la colonisation ou la conséquence de la différence structurelle entre civilisation « chrétienne » qualifiée d'« européenne » et civilisation « musulmane » dite « arabe » ? Quelques ménages mixtes existaient, généralement contractés au Quartier latin, toujours entre Tunisiens et Françaises. Ce type d'union, codifié par le Coran, existait aussi dans les milieux populaires, Tunisiens et Maltaises ou Siciliennes. Jamais un musulman n'aurait donné sa fille à un chrétien ou un juif.

Me sachant en Tunisie pour plusieurs années, je décidai dès mon arrivée d'apprendre l'arabe en même temps que mettre une thèse en train. Jeune présomptueux que j'étais ; je ne doutais pas de mes capacités. Très vite je dus déchanter et, péché de jeunesse, prendre la mesure de mes moyens.

Apprendre l'arabe !

Lequel ? Le dialectal, que méprisaient mes collègues tunisiens ou le littéraire modernisé par la « Voix des Arabes » émise depuis le Caire et qui était en passe de devenir une véritable langue commune de « l'Océan au Golfe » ? J'optais pour le dialectal et les Pères Blancs que je fréquentais (du moins jusqu'à ce que je compris qu'ils avaient rallié le camp des nationalistes les plus ardents) me procurèrent un pauvre bougre plus ou moins bilingue, véritable « crève la faim » dont ils tentaient d'assurer la survie et dont le concours me parut vite inutile. Il en fut de même pour des échanges avec des « étudiants » sans grande formation venus du bled avec plus d'espoirs que de moyens.

Cette expérience m'ouvrit de nouvelles voies de réflexion enrichies par une participation aux activités de la Paroisse universitaire. L'Église avait déjà basculé dans l'indépendance proche. J'étais moins pressé qu'elle. Quant à l'arabe, je me résolus à l'apprendre seul et ne devint jamais qu'un très médiocre arabisant pour deux raisons : la difficulté de la langue qui aurait exigé d'y consacrer plusieurs heures par jour alors que je devais remplir les obligations de ma charge (heures de cours, préparations, corrections) et commencer mes recherches ; la quasi impossibilité d'engager une conversation avec un Tunisien qui ne répondît pas en français, du moins à Tunis. J'acquis toutefois les mécanismes de la langue afin d'approfondir ma compréhension de l'Islam : ce à quoi je pense être parvenu, si j'en crois du moins mes interlocuteurs musulmans.

Mettre une thèse en cours

L'objectif de mon voyage n'était ni touristique, ni linguistique, ni sociologique. Le but de ma venue en Tunisie, je l'ai dit, était de mettre en cours et de mener à bien une recherche me qualifiant à terme pour l'enseignement supérieur en métropole ou dans une Union française profondément rénovée mais que je n'imaginais pas déjà condamnée. Je n'avais pas à mon arrivée d'idées très nettes sinon celle de ne pas me lancer dans l'histoire économico-sociale sous-entendant la lutte des classes dans sa dimension coloniale, découlant de l'approche marxiste de « la lutte des peuples opprimés d'Orient ». Je n'en refusais pas les apports méthodologiques ; j'étais seulement réfractaire à tout dogmatisme à propos de l'exploitation coloniale comme explication exclusive ou simplement dominante du mouvement d'émancipation des peuples colonisés. La volonté de retrouver une identité et une souveraineté nationales, fondées sur la religion, la culture, l'histoire me paraissait tout aussi déterminante. Bref, vouloir devenir ou redevenir indépendant exprimait l'idée non seulement de se débarrasser de l'« exploiteur » étranger mais tout autant celle de chasser le « maître » étranger.

J'étais par ailleurs attiré par l'Histoire des Relations internationales, telle que venait de la définir le doyen Pierre Renouvin en introduction d'une nouvelle collection lancée en 1953. Dépassant sans la renier la traditionnelle Histoire diplomatique, elle avait pour ambition d'expliquer les échanges entre les peuples et les États par l'interaction de forces économiques et de courants de pensées, intellectuels aussi bien que religieux, selon un jeu spécifique à chaque grande crise internationale et conflit armé quelle qu'en fût l'intensité. La notion de puissance découlait de forces matérielles et de forces morales et ne pouvait se mesurer que comparativement à celle d'autres acteurs, au cas par cas.

L'étude de l'établissement du Protectorat français en Tunisie était en cours. En revanche, une lecture plus détaillée des conditions et du déroulement de la conquête de la Régence, de sa lenteur calculée dans l'Extrême-Sud, me parut ouvrir un champ de recherche relativement original. Je découvris qu'en 1881, plus de 200 000 Bédouins s'étaient repliés en Tripolitaine dans l'espoir d'en revenir à la tête des armées du Sultan-Khalife... Et que la frontière tuniso-tripolitaine n'avait été fixée qu'en 1911, alors qu'on savait la conquête italienne imminente.

Je m'en ouvris à un de mes maîtres de la Faculté d'Aix-en-Provence, le professeur Jean Vidalenc, qui m'encouragea dans cette voie. Il en fut de même pour le professeur Pierre Marthelot, un géographe éminent directeur de l'Institut d'études supérieures de Tunis, ouvert récemment

en annexe de la Sorbonne, qu'assistait comme secrétaire général un historien, Jean Pignon. Le premier était ancien combattant décoré de la seconde guerre mondiale et membre du tiers ordre franciscain ; l'autre, un décoré de la grande guerre, était un militant socialiste de la première heure. L'un et l'autre étaient partisans déclarés de l'indépendance tunisienne à court terme... et œuvraient, sans préjugé, pour le maintien et le rayonnement de la culture française. Ils m'ouvrirent de nouveaux horizons. Je devais conserver avec eux des liens durables.

Difficile de fixer un terme à cette première phase d'un parcours initiatique dont les données matérielles et intellectuelles se précisaient dès la fin de l'année 1954 : un thème de recherche prenait forme ; j'étais à l'aise avec mes collègues enseignants et mes élèves ; j'avais compris (sans les approfondir il est vrai) les structures communautaires d'un pays dont j'avais accepté, dès avant mon départ de métropole, l'émancipation future. Impossible cependant de ne pas avoir conscience de la fragilité de cette situation. Les événements d'Algérie, la « Toussaint rouge » du 1^{er} novembre 1954, pesaient sur les mentalités et alimentaient les incertitudes. Il apparaissait que, malgré les déclarations résolues des dirigeants français (« l'Algérie c'est la France »), le mouvement indépendantiste algérien ne pouvait être rapidement éradiqué et que, médiatiquement relayé par la Ligue des États arabes, il acquérait une audience croissante. Officier de réserve, solidaire de mes camarades de l'Armée d'Afrique, je ne pouvais m'en désintéresser.

En Tunisie, ces « événements » n'eurent ni dans le bled, ni dans la rue... ni dans la salle des professeurs du collège Sadiki de répercussions immédiates. La structuration communautaire de la société limitait les commentaires à des cercles restreints, même si les médias diffusaient une information ouverte. Certes, les Tunisiens étaient de cœur avec les insurgés algériens mais, solidement encadrés par le néo-destour, ils se contentaient de demander le retour rapide de Bourguiba, la mise en forme de l'autonomie interne, notamment la « tunisification » de la fonction publique et para-publique, la redistribution des propriétés étrangères. Mêmes interrogations, mais inversées pour les Français : quel avenir pour les colons, les fonctionnaires, les professions libérales ? Confusément chaque communauté estimait que son devenir dépendait de l'issue, incertaine en ce début d'année 1955, de la crise algérienne.

CHAPITRE IX

L'apprentissage d'un décentrement du regard : à propos d'un « voyage d'initiation » accompli en Afrique au tournant de la décolonisation

Jean-Robert Henry

(directeur de recherche CNRS, IREMAM)

À travers la littérature, les expositions coloniales puis le cinéma, l'imaginaire des jeunes français a été « gavé » d'exotisme colonial pendant plus d'un siècle de domination française dans diverses régions du monde et il a nourri à son tour les motivations de nombre de ceux qui se lançaient alors dans « l'aventure coloniale ». Ce tropisme pour les mondes non-européens ne s'est pas démenti avec la décolonisation mais il a changé de visage et de vocabulaire. À partir de la fin des années cinquante, c'est la référence au tiers-monde et à un destin planétaire de « développement » sublimant le passif colonial qui légitime désormais sans complexe ni entrave le rêve néo-exotique et l'expatriation.

Dans certains cas, et comme à l'époque coloniale, le passage de l'imaginaire juvénile à la « coopération » ou à la démarche scientifique prend la forme de ce qu'on peut appeler un « voyage d'initiation », c'est-à-dire une expérience personnelle forte de découverte de mondes non européens qui va structurer durablement l'itinéraire personnel et professionnel des individus.

À partir de la relecture d'un vécu personnel, la présente contribution s'efforce de faire la part des motivations individuelles et celle des facteurs collectifs, générationnels ou politiques, dans de tels voyages d'initiation. Dans cette perspective d'ensemble, mon objectif de recherche est en réalité double.

1/ Il s'agit en premier lieu de compléter par un chaînon manquant une réflexion personnelle engagée sur deux aspects du rapport des jeunes Français aux sociétés sortant de la domination coloniale.

Dans des publications antérieures, j'ai eu l'occasion d'étudier l'imaginaire exotique proposé aux jeunes Français par la littérature de jeunesse à la fin de la période coloniale et au tournant de la décolonisation¹. Je me suis attaché à analyser comment, autour des années cinquante, la littérature de jeunesse française a renouvelé ses sources d'inspiration pour continuer à nourrir d'exotisme la quête d'aventure des jeunes et des adolescents et comment elle a exprimé, à travers ses modalités propres, le passage du temps colonial au temps postcolonial. Tout en peinant à se décoloniser dans ses messages explicites, l'imaginaire que propose alors la littérature de jeunesse est beaucoup plus universaliste dans ses thèmes et son audience qu'au début du siècle ou dans l'entre-deux-guerres. C'est l'époque où Saint-Exupéry, avec *Terre des hommes* et surtout *Le Petit Prince*, qui jouissent d'une audience mondiale, est progressivement érigé en maître à penser humaniste. Tout en restant une invitation au rêve et au voyage exotiques, la littérature de jeunesse se veut, de plus en plus, une incitation à la réflexion sur le monde et la condition humaine. À cet égard, la distinction avec la littérature pour adultes s'estompe.

Un second aspect du rapport des jeunes Français aux sociétés décolonisées, qui a retenu mon intérêt est l'expérience de la «coopération»².

Celle-ci a été une politique ambiguë de reconversion des rapports coloniaux par les puissances européennes et particulièrement la France, une politique dont on a dénoncé abondamment, dès l'époque, le caractère néocolonial et les contradictions³. Mais le temps de la coopération a été aussi porteur d'expériences personnelles et collectives fortes pour toute une génération de jeunes Français au début de l'âge adulte. La «coopération» a en effet projeté hors de France des jeunes hommes et femmes par dizaines de milliers (plus de 50 000 en 1963). L'Algérie indépendante, à elle seule, en accueillera au total plus de 30 000 en vingt ans, dans des fonctions et sous des statuts très divers. Pour la génération des jeunes diplômés universitaires des années soixante, la coopération constitue donc une voie largement ouverte et une expérience générationnelle relativement massive, qui a concerné une minorité importante d'entre eux.

S'il y a eu beaucoup d'analyses du phénomène et des politiques de coopération, les dimensions humaines, sociologiques et intellectuelles de

la coopération ont beaucoup moins retenu l'intérêt. Malgré l'existence de sources, il y a eu peu d'études sur la population des coopérants et encore moins sur les motivations subjectives qui poussaient de jeunes Français à « partir en coopération », comme on partait autrefois « aux colonies ».

On considère souvent que ceux qui choisissaient l'Algérie avaient une sensibilité majoritairement à gauche. Quelques romans, complétés récemment par des émissions radiophoniques et par un ouvrage de Catherine Simon sur les « Pieds-Rouges » d'Algérie évoquent le vécu des « coopérants », leur vie affective, leurs frustrations ou leur mal-être, ainsi que la place de cette expérience plus ou moins durable dans les itinéraires de vie⁴.

Aujourd'hui, le « temps de la coopération » est souvent évoqué avec nostalgie par ceux – Français ou Maghrébins – qui l'ont vécu et il est perçu comme un moment fort de leur vie. Chez les universitaires notamment, il est considéré comme une expérience féconde, stimulante, constructrice d'itinéraires intellectuels et professionnels.

Les anciens coopérants parlent assez volontiers de leurs motivations politiques ou éthiques. Certains d'entre eux avaient été politisés par l'expérience de la guerre d'Algérie. Les autres avaient pour le moins le sentiment de travailler au dépassement du conflit colonial (tout en assurant une certaine continuité avec le passé). Ils se percevaient, à des degrés divers, comme des agents de réconciliation entre la France et ses anciens colonisés, des artisans des nouveaux rapports à construire avec eux. L'expérience de la coopération a été pour eux l'apprentissage d'un nouveau regard sur l'autre, de nouvelles visions du monde, avec le sentiment parfois de participer à un projet développementaliste de type saint-simonien.

Refoulées derrière l'expérience collective, les motivations plus subjectives qui poussaient les individus à tenter cette aventure personnelle et intellectuelle se disent moins. Les témoignages recueillis suggèrent qu'elles sont très diverses et complexes (parfois elles suivent des modèles éducatifs ou personnels portés par le milieu familial, parfois au contraire le départ en coopération est une fuite ou une rupture par rapport au milieu, parfois encore c'est la volonté de découvrir le monde qui l'emporte : une version moderne du voyage en Italie en quelque sorte).

Ce qui se montre dans la plupart des cas est la persistance du ressort exotique, mais libéré de l'hypothèque coloniale. La diversité des cultures est replacée dans un temps commun du monde, qui légitime la curiosité respectueuse pour d'autres hommes et pour des sociétés différentes, à une époque où l'idée de « choc des cultures » n'a pas encore exercé ses ravages.

Ce que j'appelle ici « voyage d'initiation » postcolonial se situe entre ces deux moments du rapport des jeunes Français aux mondes non-occidentaux, celui de l'imaginaire exotique adolescent et celui de l'expérience pratique de la coopération au début de l'âge adulte. Toutefois, ce troisième « moment » du rapport au sud ne touche généralement que des personnes qui ont pu échapper à l'épreuve de la guerre d'Algérie. Celle-ci a été jusqu'en 1962 pour la plupart des jeunes français une projection forcée, brutale et traumatisante dans un espace non-européen. Ce type d'initiation ne donnait pas le goût d'une entreprise plus ludique ou « innocente » de découverte du monde, sauf dans le cadre d'un processus d'insoumission. D'autre part, le voyage lui-même dans les pays du tiers-monde était rendu difficile par l'existence du conflit algérien. La fin de celui-ci a soudain ré-ouvert les horizons vers le sud et notamment redonné accès aux pays arabes. Un certain nombre de jeunes se sont saisis de cette opportunité pour mener leur « découverte » du tiers-monde. C'est ce phénomène que je voudrais évoquer et questionner, à partir d'observations et de réflexions puisées dans une expérience personnelle.

2/ C'est ici que l'interrogation de recherche rejoint une motivation plus subjective : l'envie de revisiter et mieux comprendre un épisode structurant de jeunesse.

En voyant en 2008 à Aix le film *Carnets de voyage* de Walter Salles (2003), sur le tour d'Amérique latine effectué en 1951 ou 1952 par le jeune Che Guevara, tout juste sorti de l'adolescence, avec son ami d'enfance Alberto Granado (décédé début mars 2011 à 88 ans à La Havane), je n'y ai pas trouvé la préfiguration d'un message révolutionnaire à travers la prise de conscience de deux étudiants en médecine confrontés à la misère et à l'injustice sociale, mais plusieurs résonances avec l'expérience d'un tour d'Afrique de plusieurs mois que j'ai accompli en 1963 avec un ami. Le film m'a remis en mémoire des réalités et des questions rencontrées au cours de ce voyage et a nourri le désir de revenir, 45 ans après, sur cet épisode de jeunesse. Le colloque m'a ensuite donné l'occasion de mettre en forme la réflexion sur cette expérience, que j'avais laissée s'enfuir dans mes souvenirs.

En réalité, ce n'était pas mon premier voyage de jeunesse ni le dernier ; comme beaucoup, j'ai profité de toutes les occasions, lorsque j'étudiais et travaillais en Algérie, pour parcourir ce pays, ceux du Maghreb et surtout le Sahara. Mais, avec le recul, le périple africain accompli à 20 ans a fait vraiment figure de voyage d'initiation ; il a beaucoup compté dans mon itinéraire personnel et professionnel, tout en étant représentatif des

questions que se posaient à l'époque des jeunes Européens sur leur rapport au monde.

Pour favoriser cette réflexion sur un vécu personnel et la mémoire qui en subsiste, sans verser dans l'anecdotique, je me suis servi des pistes ouvertes par les quelques auteurs qui ont écrit sur le voyage d'initiation.

La notion de voyage d'initiation : quelques pistes suggérées par des auteurs ayant abordé cette question

Les auteurs qui ont écrit sur le sujet sont relativement rares. Un des plus prolixes est Franck Michel qui a centré sa réflexion sur le voyage en Asie. Il a publié en 2004 deux ouvrages : *Voyage au bout de la route* et *Désirs d'ailleurs*.

Dans un article synthétique, « Rites de voyage et mythes de passage⁵ », il observe que, pour de nombreux jeunes,

« Partir en voyage revient à passer un rite d'initiation qui les préparera à mieux affronter (le) monde ».

Ils cherchent à cette fin à accomplir un exploit nourri de rencontres humaines. Mais le voyage « vers l'Autre et l'autrement autre part » est d'abord une quête de soi et de ses limites :

« On bondit dans l'ailleurs pour mieux rebondir ici ».

En d'autres termes, on revient au point de départ, mais transformé.

Pour conforter son analyse du voyage comme rite d'initiation, Franck Michel s'appuie sur divers auteurs, comme Freud, pour qui le voyage s'enracine dans l'insatisfaction de la maison et de la famille ; c'est un rite de passage dans la vie, une coupure avec la famille avant d'y revenir autre, ce qui permet d'accepter ce qu'on refusait avant mais aussi d'être accepté après la métamorphose opérée par le voyage ; on quitte le réel pour mieux l'accepter au retour. On pourrait ajouter que ce type de voyage est, comme la psychanalyse, à la fois déconstructeur et reconstructeur. À Renato Ortiz, Franck Michel emprunte l'observation que le voyage comme rite de passage s'est transformé au cours des siècles : dans le rapport à l'« Ailleurs », la quête individuelle a remplacé la volonté de conquête collective, ce qui n'empêche pas le voyageur de rester perçu dans sa marginalité par les « autres⁶ ». Il renvoie aussi à Arnold Van Gennep, qui considère le voyage comme une quête initiatique, propice à tous les débordements. « Le voyage permet de renaître autre et ailleurs », les phases du voyage correspondant à des rites de passage successifs : séparation / coupure ; initiation / isolement ; réintégration / agrégation.

Pour sa part, F. Michel insiste sur le fait qu'il n'y a pas de voyage réel sans préparatif et sans voyage préliminaire dans l'imagination. Au retour, le voyageur redevient le sédentaire qu'il était avant de devenir temporairement nomade. Il distingue toutefois sur ce point le voyage des riches et celui des pauvres. Entre les nomades miséreux et les nomades nantis, les routes ne se croisent guère, constate-t-il, mais risquent de créer des heurts de plus en plus meurtriers. Il est vrai que le voyage des jeunes occidentaux leur fait courir des risques infiniment moins dramatiques – et bien couverts par les assurances et la protection diplomatique – que ceux pris par les migrants clandestins. Mais il ne faut cependant pas sous-estimer la part de désir d'ailleurs qui cohabite avec les motivations vitales qui poussent ces derniers à tenter l'aventure de l'exil vers le Nord⁷.

L'essai de Nicolas Bouvier, *L'usage du monde* (1992), sous forme de journal d'un voyage accompli vers l'Afghanistan au début des années cinquante avec un ami dessinateur, a eu un succès littéraire auprès de tous ceux qui se sentent saisis par l'envie, concrète ou imaginaire, de voyager. Il rappelle que le voyage d'initiation est rarement solitaire. C'est une aventure qui se joue souvent à deux. Ce voyage vers l'Asie suggère aussi que le choix de la destination n'est pas indifférent. La quête de l'« Ailleurs » varierait-elle selon la destination choisie ?

Si le voyage en Asie est souvent une suite de la quête de l'Orient, avec la recherche d'un choc culturel qui peut faire vaciller l'identité, « faire la route » en Amérique latine après 1968 consistait davantage à poursuivre des expériences extrêmes ; la drogue en était une, qui avait aussi sa place dans le voyage d'Asie, mais sous une forme plus culturalisée. En Afrique, ce facteur comptait peu, c'était le besoin de confrontation physique avec la nature qui semblait dominer.

Il y a, depuis longtemps, des usages policés du voyage d'initiation. Ainsi, « le grand tour » effectué en Europe au XVIII^e siècle par les enfants des élites britanniques se présentait comme un voyage de formation bien régulé dans un milieu socialement homogène⁸. Il anticipait le voyage en Italie, puis le voyage en Orient qu'accompliront au XIX^e siècle des jeunes adultes socialement ou culturellement favorisés⁹. Dans la première moitié du XX^e siècle, le voyage en Orient se démocratise, mais dans l'imaginaire : c'est l'époque où les livres de lecture suivie et les expositions coloniales invitent massivement les enfants et adolescents français à voyager par la pensée dans les « colonies ». Le tour de « la France des cinq parties du monde » se substitue au tour de France de deux enfants diffusé à la fin du XIX^e siècle¹⁰. Mais on publie aussi le récit de véritables voyages d'initiation, comme celui que Guy de

Larigaudie accomplit avec un ami vers l'Asie dans les années trente¹¹. Avec ERASMUS, la tradition du « grand tour » se démocratisera : appropriée par des centaines de milliers de jeunes, ce sera un des succès populaires et indiscutés de la construction civile de l'Europe, mais sans le piment de l'aventure exotique.

Le voyage d'initiation accompli dans les pays du tiers-monde au tournant de la décolonisation coïncide avec un changement profond de contexte politique. La rupture avec la période coloniale s'affiche et s'impose partout, y compris dans les anciennes métropoles, même si sur place la colonisation reste partout présente par ses traces. Malgré les problèmes qui lui sautent aux yeux, le jeune voyageur est nécessairement attentif au nouvel ordre du monde qui se met en place après les convulsions de la décolonisation, un ordre dont les valeurs font consensus et ne sont pas encore démonétisées. C'est l'époque où le « développement » fait figure de boussole pour toute la planète. Les bourses accordées sur concours par la Fondation Zellidja à de jeunes Français accomplissant seuls un voyage d'étude sur un sujet de leur choix dans un pays du tiers-monde lui font une grande place. De 1948 à 1974, plus de 200 bourses par an étaient distribuées. Administrées par l'Académie française avec le concours de l'Éducation nationale, elles étaient censées être, pour la jeunesse française :

« Un formidable outil de formation par le voyage, du caractère, de l'esprit d'initiative et d'entreprise et d'ouverture sur le monde favorisant l'éclosion de jeunes talents¹² ».

Retour sur une expérience personnelle de voyage d'initiation

Le périple africain que je vais relater et tenter de décrypter n'est pas en réalité un voyage d'initiation totalement isolé d'autres expériences. Il a été encadré par deux voyages plus courts accomplis à la même époque, alors que j'étais étudiant, et qu'il faut brièvement évoquer, dans la mesure où ils comptent dans la mémoire que je conserve de ma formation.

À l'âge de dix-neuf ans, en 1962, porté par la vénération familiale pour un oncle qui avait choisi d'accomplir son service militaire en Algérie chez les tirailleurs, avant d'être tué en 1940 dans un régiment de tirailleurs marocains, je me suis rendu au Maroc. J'y ai séjourné deux mois, notamment dans la médina de Meknès où j'ai travaillé dans un dispensaire tenu par des religieux franciscains qui se satisfaisaient d'une vie très ascétique. Le responsable de cette maison, issu d'une famille aristocratique bretonne et ancien officier des Affaires indigènes, m'a

longuement fait partager ses souvenirs du Maroc ancien où il était arrivé en 1919 et des personnes qu'il avait rencontrées (comme Abd El Krim). Il m'a aidé à découvrir le Maroc « traditionnel » des années soixante et m'a ouvert sa bibliothèque. Cette expérience a été aussi une occasion d'échanger avec les jeunes marocains qui venaient comme moi aider au fonctionnement du dispensaire ou donnaient des cours de soutien scolaire aux enfants.

En 1964, alors que j'étais étudiant à Alger, j'ai passé une grande partie de l'été dans le Hoggar pour satisfaire aux obligations du service volontaire auquel étaient alors tenus les étudiants boursiers d'Algérie. Je devais partir avec des étudiants algériens, mais me suis en fait retrouvé seul pour effectuer le voyage (six jours en camion) et pour organiser mon séjour et mon travail sur place. Je me suis appuyé à nouveau sur des réseaux religieux pour remplir quelques tâches d'alphabétisation et surtout découvrir le pays et ses habitants en empruntant des moyens rustiques de déplacement, comme la marche à pied, auxquels m'avaient préparé les techniques acquises dans des mouvements de jeunesse. J'ai été accueilli une semaine dans l'ermitage du P. de Foucauld sur le plateau de l'Assekrem, ce qui a constitué le seul moment initiatique, au sens religieux du terme, de mes voyages à cette époque. À Tamanrasset, mon statut d'étudiant d'Alger m'avait aussi assuré la confiance d'un officier algérien avec lequel j'avais des échanges fréquents sur la situation locale. À bien des égards, ma situation était donc assez différente des jeunes routards qui attendaient à Tamanrasset le camion qui les mènerait plus au sud¹³.

Cependant, le voyage qui a le plus compté dans mon itinéraire personnel, et qui fait vraiment figure aujourd'hui dans ma mémoire de « voyage d'initiation », reste le long tour d'Afrique réalisé à 20 ans. Le sentiment que ce voyage a été structurant pour moi converge avec quelques témoignages recueillis auprès de gens de ma génération qui ont fait une expérience semblable à la même époque en Afrique, en Asie ou en Amérique latine.

Description sommaire du voyage africain

Dates : de début juillet à début novembre 1963

Sources : Un journal irrégulièrement tenu, mais assez substantiel que je n'avais pas ouvert depuis 48 ans ; un passeport et quelques rares photos. Je n'ai pas retrouvé les lettres brèves que j'envoyais à mes parents tous les trois jours environ.

Motivations et préparation du voyage

Ce voyage a été préparé pendant plusieurs mois en Allemagne avec un ami français un peu plus âgé, qui était comme moi étudiant à l'Université de Sarrebruck, où il était venu prolonger ses études pour échapper à la guerre d'Algérie. Il avait multiplié les voyages en Europe et rêvait à des destinations plus éloignées en feuilletant les guides et horaires des grandes compagnies de navigation.

Mes motivations personnelles étaient de réaliser un grand voyage vers des régions d'Afrique qui m'attiraient avant de m'engager dans des études de journalisme à Lille. J'avais aussi besoin de prendre du champ par rapport à mon milieu, après la mort accidentelle d'un ami avec qui j'avais voyagé en Allemagne deux ans plus tôt. L'opportunité du voyage en Afrique nous a été offerte par l'invitation d'un prêtre belge ami de ma famille, qui était parti au Congo Léopoldville peu avant l'indépendance, comme aumônier de l'armée nationale congolaise à Luluabourg, au centre de ce pays. Les attestations et recommandations qu'il m'avait envoyées, ornées de gros cachets de l'armée congolaise, nous ont servi à plusieurs reprises de joker dans des situations délicates au Congo, qui était à l'époque un pays très instable.

La préparation de ce qui était conçu comme un tour d'Afrique a été soignée. Nous avons beaucoup lu (*La philosophie bantoue* de J. Tempels, par exemple) et recueilli le maximum de renseignements auprès d'organismes spécialisés comme l'Office de tourisme africain auprès du ministère de la Coopération. Mais il n'y avait pas de *Guide du routard* à l'époque et les cartes géographiques étaient approximatives : il fallait donc construire soi-même sa documentation avec beaucoup d'incertitudes sur l'état et les ressources des régions à traverser. Ceci nous a incité à rechercher de divers côtés des recommandations et encouragements (Henri Amouroux, directeur de Sud-Ouest nous avait reçus et invités à envoyer des reportages que les circonstances nous ont empêché de faire).

Le financement du voyage a été personnel (économies sur bourse) et familial, avec quelques petits dons de proches. C'était évidemment un budget très serré.

Déroulement du voyage : itinéraire et principales péripéties

Notre voyage africain a représenté un périple d'environ 30 000 km, parcourus par voie de terre, de mer ou transport fluvial, sans jamais utiliser l'avion.

Nous avons choisi de partir en 2 CV camionnette, ce qui s'est révélé une erreur, mais nous a permis d'accomplir assez rapidement et sans incident majeur la première partie du voyage depuis la France jusqu'en Égypte, en passant par l'Espagne, le Maroc, la Tunisie et la Libye. Partout, y compris en Algérie (où nous avons été accueillis par un ami algérien connu à Sarrebruck) et en Libye, les contacts avec la population n'ont posé aucun problème, tout en étant nécessairement filtrés par l'usage du véhicule. Au Caire, il a fallu renoncer à poursuivre en voiture vers le sud, faute d'autorisations pour traverser le Soudan, et après avoir obtenu des informations très négatives sur l'état des pistes et leur praticabilité par un véhicule comme le nôtre. Celui-ci a donc été laissé provisoirement au Caire, où mon compagnon de route reviendra le chercher quelques mois après notre retour. Ce faisant, nous abandonnions aussi une grande partie de notre équipement et de nos provisions, pour nous contenter chacun d'un sac à dos d'environ 12 kg.

À partir du 30 juillet, nous avons continué notre voyage par les moyens de transport en commun au plus bas prix (3^e ou 4^e classe) pour rester dans les limites d'un budget qui avait été fortement entamé par le choix du recours à l'auto. Nous avons pris le train jusqu'à Louxor et Assouan, puis le bateau fluvial entre Assouan et Wadi-Halfa (le barrage n'existait pas encore), avant de reprendre un train entre Wadi-Halfa et Khartoum pour traverser le désert de Nubie.

Après quelques jours à Khartoum, où nous avons été accueillis en cité universitaire par des étudiants rencontrés dans le train, nous avons rejoint par train Kosti, sur le Nil. En raison d'informations sur l'insécurité entre l'Éthiopie et le Kenya, nous avons renoncé à suivre l'itinéraire passant par le Nil bleu (qui était le plus touristique) et avons décidé de rejoindre l'Afrique de l'Est par le Nil blanc. Nous avons atteint Juba, capitale du sud-Soudan, après onze jours de navigation sur le fleuve dans des conditions sanitaires pénibles et en souffrant de la faim. À Juba, nous avons été pris en camion-stop par des commerçants indiens jusqu'en Ouganda, où nous avons repris le train. En Ouganda et au Kenya, pays bien organisés à l'époque, nous nous sommes beaucoup déplacés en auto-stop, pris en charge par des Européens mais aussi des Africains de différents milieux sociaux, dont la suite du président Kenyatta, qui, en ce début d'indépendance, accomplissait un voyage officiel dans sa région d'origine du Mont Kenya (23 août).

Hébergés quelques jours, à l'initiative du député qui nous avait invité dans sa voiture, à l'École d'administration de Nairobi, nous avons ensuite rejoint en stop Mombasa sur l'Océan Indien où nous avons passé

quelques jours dans un Institut islamique où enseignait un anglais qui nous avait pris dans sa voiture. Puis, à Dar-es-Salam, un train nous a menés en 48 heures à Kigoma, sur la rive tanzanienne du lac Tanganyka. Sur ce trajet, nous avons notamment partagé un wagon de 4^e classe avec toute une fraction de tribu Mossi qui se déplaçait, selon l'usage, avec ses lances et ses casse-têtes tout en nous réservant le meilleur accueil. À Kigoma, nous avons eu la chance d'être accueillis pendant une semaine par des Pères blancs français qui nous ont aidés à nous reposer de nos fatigues.

Nous avons ensuite traversé le lac Tanganyka pour rejoindre Albertville au Congo. Cette ville, où nous sommes arrivés le 3 septembre, connaissait un bref moment d'accalmie entre deux périodes de trouble. Alors que nos visas étaient périmés depuis plus d'un mois, la recommandation dont nous étions porteurs pour les autorités militaires congolaises a eu des effets magiques : tous les problèmes administratifs ont été surmontés, mais aussi les problèmes de transport. Alors que la ligne de chemin de fer venait juste de rouvrir après la guerre du Katanga et que le prochain train de voyageurs n'était programmé que 14 jours plus tard, des cheminots belges, encouragés par les militaires congolais, ont accepté de faire partir plus tôt un train de marchandises (de bière en réalité) en attente et d'y accrocher un wagon-lit très confortable que nous avons partagé avec une trentaine de casques bleus indiens (des *gurkas* fortement armés et grands amateurs de thé) qui attendaient l'occasion de se rendre dans la même direction que nous. Sur la partie la plus incertaine de notre itinéraire, le nord-Katanga, nous avons donc voyagé dans les meilleures conditions de sécurité possibles et gratuitement, grâce à diverses personnes qui s'étaient préoccupées de nous aider. La locomotive de notre train a cependant déraillé dans une gare de triage, mais cet incident plus amusant que dramatique n'a retardé le convoi que d'un jour.

À mi-chemin de Luluabourg, nous avons rejoint une autre ligne et pu faire la correspondance avec un train de voyageurs ordinaire, qui circulait avec trois jours de retard et où nous avons repris nos habitudes de voyageurs de 4^e classe, celle qui était réservée quelques années plus tôt aux « indigènes » les plus modestes. Nous sommes arrivés à Luluabourg le 9 septembre 1963, cinq jours après notre départ d'Albertville et plus de soixante jours après notre départ, non sans avoir eu l'expérience, dans une petite ville où avait vécu P. Tempels, d'une arrestation par des soldats plus ou moins réguliers, qui nous prenaient pour des colons revenus récupérer leurs biens, mais qui ont accepté de nous confier à des militaires de l'armée congolaise qui se faisaient fort de nous escorter à

destination pour vérifier l'authenticité de notre identité et de nos recommandations. Cet interminable voyage en train ne manquait pas de pittoresque, à une vitesse horaire qui ne dépassait pas 8 à 10 km en moyenne, en raison des nombreux arrêts de la motrice pour faire du bois, de l'eau ou céder de l'eau chaude à des femmes qui attendaient le long des voies avec de grandes bassines.

Après quelques jours à Luluabourg, mon compagnon de route décida de poursuivre son voyage jusqu'en Afrique du sud, alors que je choisisais de rester au Kasai et de parcourir la région pendant plusieurs semaines. Grâce à l'ami qui nous avait invités, j'ai pu visiter des établissements scolaires ou religieux, discuter avec des officiers et divers responsables des événements qui avaient eu lieu au Kasai quelques années auparavant, rencontrer des jeunes Congolais et me baigner avec eux ou tout simplement faire du tourisme dans cette très belle région. J'ai même été invité à faire un exposé sur notre voyage devant des séminaristes qui comptaient alors parmi les seuls Congolais ayant reçu une formation supérieure.

Le 1^e octobre, j'ai repris seul à Port-Francqui le bateau fluvial qui m'amena en quelques jours à Léopoldville. Je suis resté dans cette ville environ une semaine, logé et nourri dans un faubourg éloigné où l'occasion me fut donnée de rencontrer des citoyens de milieu populaire et de partager leurs conditions d'existence. Une grande partie de mon énergie passait cependant à préparer mon retour vers la France. Faute de réussir à obtenir un passage gratuit sur un avion canadien affrété par les Nations unies, je me suis résolu à revenir par le bateau des Messageries maritimes, un voyage de trois semaines qui impliquait d'abord de gagner Brazzaville, sur l'autre rive du Stanley Pool. Or, les relations entre les deux Congo étaient alors rompues et la circulation entre les deux capitales voisines ne se faisait que par Lagos ou sous forme d'expulsion vers l'autre pays. C'était évidemment la solution la plus simple et la plus économique, dont je réussis à bénéficier deux fois de suite.

À Brazzaville, je retrouvai un pays « normal » et pus sans problème me rendre en train à Pointe-Noire, d'où j'embarquai pour Bordeaux. La route maritime suivait au plus près les côtes occidentales de l'Afrique, ce qui avait pour intérêt de permettre de visiter presque chaque jour une des villes ou capitales dans lesquelles le bateau faisait escale. Mais le plaisir du tourisme était tempéré par l'inconfort et les conditions d'hygiène déplorables du voyage en 4^e classe. En contrepartie, c'était à nouveau l'occasion de multiplier les contacts avec les passagers africains et quelques rares jeunes européens qui voyageaient dans cette classe. J'arrivais à Bordeaux dans un état d'assez grande fatigue début

novembre. Après deux semaines de repos dans ma famille, dans le Nord, je repris le bateau pour Alger, où j'arrivais le 23 novembre.

En quoi ce périple africain constitue-t-il un voyage d'initiation ? Il présente et réunit plusieurs caractéristiques qui le tirent dans ce sens.

1/ D'une part, c'est une aventure voulue et stimulante, mais sans cesse rebondissante, mettant à l'épreuve physiquement et psychologiquement l'individu. Celui-ci doit faire preuve, dans la durée, de résistance à la fatigue, au climat, à l'inconfort, dans des conditions parfois extrêmes de transport (par exemple, le bateau fluvial sur le Nil en 4^e classe, totalement envahi par les moustiques, avec une eau polluée, une absence d'hygiène, une insuffisance de nourriture...). Le recours systématique aux moyens de transport les moins coûteux n'était pas sans conséquence sur la santé, à une époque où l'assurance de rapatriement sanitaire n'était pas la garantie banale de l'aventure qu'elle est devenue.

Sur le plan psychologique, la nécessité de faire face à des situations complexes, imprévues ou stressantes demande un certain tonus et une capacité d'adaptation. C'est encore plus vrai quand on est seul, comme dans les dernières semaines de mon voyage. Il ne faut cependant pas oublier que, dans notre cas comme pour bien d'autres jeunes « voyageurs » (on ne parlait pas encore de « routards »), l'aventure était tempérée et protégée par l'existence de réseaux, notamment religieux, sur lesquels nous pouvions nous appuyer et sans lesquels certains problèmes auraient dégénéré. Il est paradoxal d'observer que, pour beaucoup de jeunes Français de l'époque, l'initiation au nouveau tiers-monde s'est souvent faite à travers ces anciens et solides réseaux constitués par les Européens en Afrique à l'époque coloniale.

2/ Ce voyage a favorisé une richesse exceptionnelle de contacts humains aux niveaux les plus divers. Le recours aux transports de base nous a permis de côtoyer un grand nombre de gens modestes, vivant de façon traditionnelle (Nuers, Mossi) ou plus moderne (Égyptiens du peuple, citadins de Léopoldville) et d'être acceptés ou tolérés par eux. Mais nous avons aussi côtoyé des responsables politiques (en dehors de l'épisode surréaliste de l'auto-stop en voyage officiel au Kenya), discuté avec des militaires, des universitaires, des enseignants, des religieux. Nous avons été accueillis avec chaleur et confiance par des étudiants en études islamiques à Khartoum et Mombasa, ce qui ne se produirait peut-être plus de nos jours. Le rapport aux Européens installés en Afrique différait selon les pays : en Afrique de l'Est, ils se sentaient encore chez eux, ce qui n'était évidemment plus le cas au Congo ex-belge ou en Algérie.

L'abandon forcé du déplacement par voiture pour adopter les moyens de transport en commun réservés précédemment aux *natives* en Afrique anglophone (3^e ou 4^e classe) a donc eu globalement un effet positif sur la dimension humaine de notre voyage, en nous rendant disponibles et attentifs aux autres, au détriment sans doute d'une dimension plus touristique de notre voyage. La longueur et la lenteur du périple nous ont permis de prendre conscience physiquement de l'immensité et de la diversité du continent africain.

Les rencontres avec les autres jeunes voyageurs se sont révélées aussi riches d'enseignement. Sur le bateau entre Assouan et Wadi-Halfa, nous avons compté deux étudiantes parties de Londres pour revenir chez elles en Rhodésie du sud (elles voyageront avec nous jusqu'en Ouganda, en manifestant une force de caractère et un sens pratique remarquables), plusieurs Anglais, deux Danois, un Autrichien, un Allemand et deux jeunes polytechniciens français (dont notre collègue Hervé Le Bras dont je retrouve avec surprise le nom dans mon journal et qui m'a confirmé y avoir bien été à ce moment-là). Beaucoup d'Africains circulaient aussi, comme nos étudiants soudanais ou comme des lycéens rencontrés sur le bateau de retour et faisant, plus ou moins clandestinement, du port à port sur les lignes de la côte occidentale d'Afrique. Nous avons eu moins de complicité avec les quelques « occidentaux » plus âgés qui voyageaient dans notre classe, comme cet Américain, chasseur de crocodiles rencontré sur le trajet fluvial du Nil blanc et qui se querellait avec les passagers africains.

3/ Un troisième trait qui caractérise le voyage d'initiation est évidemment l'appartenance à la classe d'âge des « jeunes » et les avantages qu'elle confère. Cette jeunesse nous donne une certaine inconscience face au danger, mais aussi un atout : consciemment ou non, nous jouons sur notre fragilité et notre faiblesse relatives de « jeunes », pour obtenir des autres – les adultes – aide et protection. C'est une donnée rencontrée à maintes reprises dans notre périple. Que ce soit par des Européens ou des Africains, les jeunes voyageurs que nous étions ont été protégés et ont bénéficié de préjugés favorables, de soutiens et d'attentions. Je pense à ceux qui ont organisé notre traversée du nord-Katanga en nous mettant sous la protection des *gurkas* ou à ces jours passés seul sur le bateau fluvial qui allait à Léopoldville. Au total, nous n'avons jamais ressenti au long de ce voyage de véritable sentiment d'insécurité, malgré les drames et les massacres qui s'étaient produits peu avant dans les régions traversées. On évitait même de nous associer aux trafics des adultes : seul un militaire congolais me proposera de lui acheter des diamants, dont il

faisait un commerce clandestin intense. Beaucoup d'adultes rencontrés comprennent notre appétit de jeunes à découvrir le monde et s'efforcent de nous aider à le satisfaire.

À ces traits communs du voyage d'initiation, il convient bien sûr d'ajouter le coefficient des motivations personnelles. Le besoin de dépaysement, de rupture provisoire avec le milieu d'origine varie selon l'histoire de chacun, y compris pour mon compagnon de voyage et moi. Ces motivations sont importantes pour forger le désir de partir, faire « passer à l'acte » un imaginaire exotique nourri des lectures d'enfance, fixer la destination puis donner une impulsion initiale à la décision d'entreprendre le voyage. Mais une fois celui-ci engagé, ce qui paraît davantage faire sens est le poids des horizons d'attente propres à une époque, à un contexte politique. Dans notre démarche d'initiation et de découverte, nous avons, bien évidemment, largement ouvert les yeux sur tous les comportements humains, économiques, ethnographiques qui nous paraissaient différents de ceux qui nous connaissions. Mais, à côté de ce regard exotique semblable à celui qu'on aurait pu poser à l'époque coloniale, notre « journal » comporte beaucoup de notations et d'observations d'ordre politique, sur des faits et problèmes qui témoignent du tournant de la décolonisation.

Ainsi, durant notre brève traversée de l'Algérie (4 jours), nous constatons l'importance des traces de la guerre : barrages électrifiés, destructions de l'OAS à Oran ou Alger. Mais nous sommes bien accueillis par les Algériens, auprès de qui De Gaulle est très populaire. Nous ne relevons pas à notre égard de propos ou de gestes hostiles. Les Algériens de l'indépendance se sont appropriés un paysage urbain et un mode de vie (les plages d'Alger sont surpeuplées) qui reste très marqué par la présence coloniale et qui contraste beaucoup avec celui du Maroc. Les villages de colonisation sont largement désertés, mais les terres sont cultivées. Globalement le pays fonctionne, à la différence de ce que nous observerons au Congo.

En Égypte, l'accueil est bon, même si l'effet des mesures prises contre la France en raison de l'expédition de Suez et de la guerre d'Algérie n'a pas disparu (on nous refuse une réduction étudiante pour le train et les services administratifs sont parfois chicaniers ; des gens se cachent de leurs collègues pour nous parler en français). Au Soudan, on nous parle de la rébellion qui se développe au sud et de la répression qui la combat. Juba nous paraît une ville très militarisée.

C'est au Congo-Kinshasa que la dimension conflictuelle de la décolonisation est la plus visible. Certains épisodes de notre voyage évoqués plus haut témoignent de l'insécurité régnant dans le pays. Nous apprendrons plus tard que des personnes que nous avons rencontrées à Albertville disparaîtront lors de troubles ultérieurs. Surtout, le traumatisme des massacres qui ont eu lieu trois ans plus tôt entre Lulua et Baluba dans le Kasai et qui ont fait des milliers de victimes reste très vif et très présent dans les mémoires. Des missionnaires font le récit de leurs vains efforts pour les empêcher (« qu'est-ce qu'on a fait pour en arriver là ? », nous dira l'un d'eux) et s'interrogent sur les responsabilités d'une politique coloniale à base tribale. Ce qui n'empêche pas la transposition des querelles linguistiques belges : dans les missions catholiques, les Flamands d'un côté, les Africains et les Wallons de l'autre se regroupent à table selon leur langue d'usage. J'entendrai à Kinshasa des Congolais se traiter de « sale flamand »...

Sur le plan politique et administratif, c'est l'époque de ce qu'on a appelé la « congolisation », c'est-à-dire une disparition plus ou moins large des structures étatiques. Lorsque nous arrivons au Kasai, deux gouvernements régionaux s'opposent, l'un ayant mis l'autre en exil de l'autre côté de la rivière. Les services publics ne fonctionnent pas ou de façon très aléatoire, comme le train. Les seules structures qui perdurent sont les missions et l'armée. Au moment où nous sommes au Kasai, les premières sont chargées par l'État central congolais de payer aux instituteurs des campagnes les salaires qu'ils n'ont pas touchés depuis un an et demi (nous profitons d'une de ces tournées peu pastorales pour circuler dans la région). Quant à l'armée, elle essaie de limiter en son sein les fonctionnements ethniques et d'incarner une logique nationale, une mission dont nous parlent plusieurs officiers. Mais, partout, l'absence de cadres supérieurs formés par le colonisateur se fait cruellement sentir (aucun officier congolais à l'indépendance et seulement 17 diplômés de l'enseignement supérieur). Faute d'autre formation universitaire, beaucoup d'élites politiques et administratives sont recrutées dans les séminaires catholiques. L'économie de ce pays immensément riche est au plus mal. Les rares trains de marchandises qui circulent transportent surtout de la bière fabriquée localement à base de riz.

Comme nous l'avons noté plus haut, et pour les raisons déjà soulignées, les conséquences de cette instabilité du pays sur notre sécurité personnelle se sont révélées très limitées. En revanche, l'expérience de ce voyage a eu des effets certains sur notre itinéraire personnel et professionnel. Je vais essayer de les cerner en ce qui me concerne.

Les conséquences personnelles de ce « voyage d'initiation »

J'avais entrepris ce voyage comme prélude à une formation et une carrière dans le journalisme, avec le projet de faire l'École de Lille, dont j'avais réussi le concours d'entrée au sortir du bac. Mais, faute d'avoir réussi ma tentative d'avion-stop depuis le Congo, j'étais encore à Léopoldville le jour de la rentrée à l'École de Journalisme et n'avais plus d'autre ressource que de revenir en France par bateau. Il a donc fallu me résoudre à envisager d'autres alternatives universitaires, avec le souci de prolonger l'expérience que je venais de vivre. Sans songer à m'inscrire dans une faculté française, j'envisageais d'abord de poursuivre mes études de droit à Lovanium, l'université de Léopoldville, dont le recteur était prêt à m'accueillir et à me faciliter l'existence sur le plan matériel. Finalement, j'optai plutôt pour Alger après avoir rencontré le chargé d'affaires algérien qui venait d'arriver au Congo, puis son homologue à Conakry. À l'ambassade d'Algérie à Paris, où on m'apprit que des bourses avaient été réservées pour des étudiants français, mon projet fut également encouragé.

C'est dans ces conditions, qu'à mon retour en France, je repris le bateau pour Alger, où je fus très bien accueilli par le directeur des œuvres universitaires, frère d'un *leader* nationaliste assassiné pendant la guerre par les parachutistes. Il m'octroya bourse et chambre à la cité universitaire et je pus reprendre mes études en 3^e année de droit, dans un contexte politique et intellectuel effervescent, qui différait beaucoup des facultés françaises de l'époque. Tout en m'investissant dans la connaissance de ce pays et des problèmes relatifs au tiers-monde, je conservai le désir de mieux comprendre les sociétés africaines que j'avais trop brièvement rencontrées lors de mon voyage et décidai de poursuivre à Paris, après la licence en droit obtenue à Alger, des études pluridisciplinaires sur l'Afrique sub-saharienne. C'est ce que je fis pendant deux ans, entre 1965 et 1967, avant de rencontrer un ami d'Alger qui réussit à me convaincre de revenir en Algérie pour participer au projet de création d'un centre d'études africaines, qui ne put en réalité voir le jour. Ce nouveau et long séjour de dix ans en Algérie m'orienta définitivement vers les recherches relatives à ce pays, au détriment de mon intérêt pour l'Afrique noire.

Le plus grand acquis de ce voyage est un décentrement du regard. J'ai appris à voir le monde autrement que je le connaissais ou que je l'imaginai. Au cours de ce voyage, j'ai commencé à ressentir le besoin de comprendre les choses depuis le sud, et non plus à travers les

jugements hâtifs portés en Europe sur l'Afrique. Mais ce décentrement conscient du regard, cette reconstruction d'une vision du monde, est un processus de longue durée qui, pour moi, se consolidera progressivement en Algérie pendant mes années d'étudiant. En contrepartie, je me suis souvent senti en rupture avec mon milieu d'origine, moins avec ma famille – qui n'a fait aucun obstacle à ce tropisme pour le sud – qu'avec mon milieu relationnel d'origine. Lorsque je retrouvais d'anciens condisciples, je me ressentais étranger à leur débats et à leurs préoccupations. Ce qui me séparait d'eux était davantage ma prise de conscience d'un nouveau temps du monde que le fait que nous n'étions pas passés par un même rite d'initiation. Au retour de ce voyage, la rupture avec mon milieu ne se limitait donc pas à l'aventure exotique. Les rares amis et condisciples d'adolescence avec lesquels j'ai maintenu une relation sont finalement ceux qui se sont eux aussi frottés, d'une façon ou d'une autre, aux réalités du Sud. J'ai conservé par contre beaucoup d'amis avec lesquels j'ai partagé quelques années plus tard l'expérience de la coopération en Algérie.

Ma fréquentation étroite avec ce pays m'a enseigné beaucoup de choses, mais assez différentes de ce que m'avaient apporté les « voyages d'initiation ». J'ai pourtant parcouru en tous sens ce pays et ses régions sahariennes pendant une dizaine d'années, le plus souvent à bord d'une vieille 2 CV dans laquelle j'emmenais quelques ouvrages historiques ou documentaires sur les régions parcourues. Effectués le plus souvent avec des amis algériens, avides de mieux connaître leur pays, ces voyages m'ont beaucoup appris sur le plan géographique et humain. En contraste avec la vie trépidante d'Alger, les plongées au Sahara, notamment, nous réapprenaient la soumission aux contraintes d'une nature immense et la patience face à la longueur du temps nécessaire à tout déplacement et à toute relation sociale. Mais ces voyages n'ont pas eu le rôle structurant qu'avaient eu les précédents. Mes engagements se forgeaient ou s'étaient forgés ailleurs, dans mon travail à l'université d'Alger notamment. Par ailleurs, le rapport à la nature et aux hommes n'était plus aussi direct que dans les voyages initiaux et passait désormais en partie par la mécanique, aussi modeste soit-elle.

Ce fut la même chose pour un nouveau voyage vers l'Afrique accompli fin 1969, durant un mois, avec trois amis qui partageaient avec moi le rêve de traverser en voiture le Sahara. L'exploit physique et technique et la réalisation des rêves d'enfance l'emportaient ici nettement sur l'expérience humaine. Il est significatif enfin que la dernière destination d'une décennie où les voyages de découverte du Sud avaient tant compté

dans ma vie ait été en 1972 le Chili, un an avant le coup d'État contre le président Allende. Préparé depuis Alger et Paris avec l'aide de militants latino-américains et accompli bien sûr en avion, il avait pour originalité de relever du tourisme politique. Pour le reste, c'était un voyage organisé classique, bien différent du voyage d'initiation évoqué plus haut.

Mon propos s'est fondé – c'est sa grande limite – sur la mobilisation autobiographique de souvenirs et de rares documents relatifs à une expérience personnelle de « voyage d'initiation ». Pour donner plus de poids à ces observations sur la façon dont la construction subjective de l'ego se forge dans des pratiques sociales de voyage elles-mêmes inscrites dans un contexte politique, il faudrait évidemment ne pas en rester à un témoignage individuel, mais s'appuyer sur un corpus comparatif de récits mémoriels relatifs à des expériences similaires accomplies à la même époque. Ce serait un programme de recherche intéressant, mais à entreprendre sans tarder puisque les « jeunes voyageurs » de l'époque avoisinent aujourd'hui les soixante-dix ans...

Références bibliographiques

- Bouayed F., *Les sans-destin*, Alger, Dahlab, 2004.
- Boutier J., « Le "Grand Tour" des élites britanniques dans l'Europe des Lumières : la réinvention permanente des traditions » dans M.-M. Martinet, F. Conte, A. Molinié, J.-M. Valentin (eds), *Le chemin, la route, la voie. Figures de l'imaginaire occidental à l'époque moderne*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2005, p.225-242.
- Henry J.-R. et L. Martini (dir), *Littératures et temps colonial. Métamorphoses d'un regard sur la Méditerranée et l'Afrique*, Aix-en-Provence, Édisud, 1999.
- Henry J.-R., « Littérature de jeunesse et décolonisation » dans Daniel Denis (dir), *De l'Indochine à l'Algérie. Jeunesses en mouvement des deux côtés du miroir colonial*, Paris, La Découverte, 2003.
- Larigaudie G. (de), *La route aux aventures : Paris-Saïgon en automobile*, Paris, Plon, 1939.
- Simon C., *Algérie, les années Pieds-Rouges. Des rêves de l'indépendance au désenchantement (1962-1969)*, La Découverte, 2009.
- Wagner A.-C., « La place du voyage dans la formation des élites », *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 170, 2007.

Notes

¹ Ce sujet a été abordé dans l'ouvrage *Littératures et temps colonial. Métamorphoses d'un regard sur la Méditerranée et l'Afrique* (dir. J.-R. Henry et L. Martini, Aix-en-Provence, Édisud, 1999), puis dans un programme de recherche sur « Mouvements de jeunesse, pédagogie nouvelle et aventure coloniale », qui a donné lieu à la publication de deux ouvrages collectifs. Dans le second, intitulé *De l'Indochine à l'Algérie. Jeunesses en mouvement des deux côtés du miroir colonial* (Daniel Denis (dir), La Découverte, 2003), figure ma contribution sur « Littérature de jeunesse et décolonisation ».

² Programme de recherches lancé à l'IREMAM en 2008 avec différents partenaires.

³ La notion de « coopération » postcoloniale émerge à partir de la fin des années 1950, dans la foulée du processus de décolonisation (Bandoeng date de 1955). Elle se veut un accompagnement, mais aussi un contrepoids de l'indépendance, une façon de maintenir les intérêts de la métropole tout en poursuivant certaines missions de service public dans l'intérêt des populations. Globalement, elle reflète un rapport très inégalitaire entre les partenaires, même si elle apparaît parfois comme la poursuite en commun d'objectifs divergents : ainsi, dans les « Accords d'Évian », longuement négociés entre la France et le GPRA, la coopération fait partie, plus qu'en Afrique subsaharienne, d'un tout contradictoire. De cette colombe de la coopération surgie par un tour de magie du képi de la colonisation, la rhétorique gaullienne fera un étendard de sa politique étrangère, qui estompera les ombres de l'héritage colonial pour exalter la solidarité avec le tiers-monde : le lien colonial est sublimé en « tiers-mondisme », et la France devient une « amie » du tiers-monde face aux supers grandes puissances. C'est en l'espace de quelques mois un renversement symbolique des discours politiques et des imaginaires, qui a exercé incontestablement un effet de séduction sur les jeunes Français de l'époque en ré-ouvrant des horizons fermés par la défaite de 1940 et les guerres de décolonisation. La perspective tiers-mondiste redore la vieille idée de « mission de la France » et donne de la légitimité à l'aventure exotique de la coopération.

⁴ Cf. par exemple, l'émission de Claire Zalamansky, « Ma mère Pied-Rouge en Algérie », diffusée sur France-Culture le 13 décembre 2007. L'enquête de Catherine Simon est également centrée sur les coopérants de sensibilité progressiste (*Algérie, les années Pieds-Rouges. Des rêves de l'indépendance au désenchantement (1962-1969)*, La Découverte, 2009).

⁵ <http://www.deroutes.com/Rites.htm>, consulté le 18/10/2010.

⁶ À cet égard, n'oublions pas la réinvention actuelle du pèlerinage, qui constituait au Moyen-Âge la grande façon individuelle et collective de voyager. Mais le téléphone mobile efface aujourd'hui la séparation de plusieurs mois ou plusieurs années avec les proches que supposait le pèlerinage.

⁷ On avait peu d'éléments sur ces motivations subjectives jusqu'aux enquêtes de Fabienne Le Houérou. Notons également le roman de F. Bouayed, *Les sans-destin* (Alger, Dahlab, 2004).

⁸ Jean Boutier, directeur d'études à l'EHESS, « Le "Grand Tour" des élites britanniques dans l'Europe des Lumières : la réinvention permanente des traditions », dans Marie-Madeleine Martinet, Francis Conte, Annie Molinié, Jean-Marie Valentin (eds), *Le*

chemin, la route, la voie. Figures de l'imaginaire occidental à l'époque moderne, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2005, (p.225-242).

⁹ Dans *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 170, un article de Anne-Catherine Wagner sur « La place du voyage dans la formation des élites » s'appuie, de façon un peu réductrice, sur la rhétorique de P. Bourdieu pour démontrer que les voyages de formation sont, jusqu'à aujourd'hui, un mode essentiel de reproduction et de distinction pour les classes supérieures. Si, effectivement, celles-ci organisent des cursus de réussite pour leurs enfants qui passent par les stages linguistiques, la scolarisation puis les études à l'étranger, les voyages et les stages en entreprise à l'étranger dans des pays économiquement porteurs, cette pratique instrumentale ne semble pouvoir être transposée à l'ensemble des voyages accomplis dans les pays du tiers-monde à l'époque qui nous intéresse. Les « jeunes voyageurs » que nous avons côtoyés ou interrogés appartenaient plutôt à la classe moyenne. Leurs motivations individuelles de découverte de soi et du monde semblaient nettement l'emporter sur les avantages économiques à retirer à terme de l'expérience. Celle-ci pouvait même apparaître comme contre-productive dans un cursus de réussite sociale.

¹⁰ Cf. Daniel Denis, *Littératures et temps colonial*, op. cit..

¹¹ Guy de Larigaudie, *La route aux aventures : Paris-Saïgon en automobile*, Paris, Plon, 1939. Dans ses *Carnets posthumes*, le même auteur évoque son goût pour les voyages à travers la jolie formule : « je me suis promené dans le monde comme dans un jardin clos de murs ».

¹² Selon le site internet de l'Association Zellidja, qui a recueilli l'héritage de la Fondation Zellidja créée par Jean Walter.

¹³ En 1966, j'aurais dû accomplir un autre voyage important : une traversée de l'Afrique en voiture tout terrain qui m'aurait conduit à nouveau au Congo-Kinshasa, où je devais enseigner un an dans un collège du Kasai. À cause d'un simple retard postal, la chose ne se fit pas, et ce fut je crois la fin de mes voyages « d'initiation ».

CHAPITRE X

Les voyages sportifs dans le Maghreb colonial et postcolonial : le cas des Jeux méditerranéens

Driss Abbassi

(historien, chercheur associé à l'IREMAM)

Introduction

Tout d'abord, j'adresse mes remerciements à Fabienne Le Houérou pour m'avoir invité à participer à cette rencontre scientifique. Ma proposition porte sur la thématique sportive, « objet » passionnant que j'ai exploré à l'occasion de mes travaux sur les phénomènes de constructions identitaires coloniales et postcoloniales au Maghreb et en particulier en Tunisie. La question du voyage et des mobilités contemporaines du Maghreb à travers la thématique sportive est ici appréhendée au travers du cas d'étude des Jeux méditerranéens. Il s'agit d'un corpus qui présente un évident intérêt heuristique pour le sujet du colloque.

L'histoire des Jeux méditerranéens est en effet une histoire de voyages et de parcours. Mais il s'agit de voyages sportifs, disons institutionnalisés, qui ont la spécificité d'être organisés de façon régulière tous les quatre ans et mobiles sur différents sites du pourtour méditerranéen. Leur durée est d'une dizaine de jours. Il ne s'agit donc pas de voyages d'individus sportifs isolés. Ce n'est pas l'aventure non plus. La découverte de l'autre et de l'ailleurs oui, mais sans doute pas l'aventure. L'étude des Jeux méditerranéens permet en outre, en ce qui concerne le Maghreb, de situer la réflexion au niveau des deux époques coloniale et postcoloniale, puisque cette compétition a été créée en 1951 à l'extrême fin de l'empire colonial français. L'approche chronologique de ces Jeux contribue en effet à éclairer les évolutions et les transformations des relations franco-maghrébines après les indépendances. Partant donc de l'hypothèse selon laquelle les Jeux méditerranéens constituent une série de voyages

sportifs, je m'intéresse ici d'une part, à ce que nous disent certains voyageurs visiteurs au sujet de leur parcours sportif, et à analyser, d'autre part, les usages que les pays destinataires (ici les pays du Maghreb) font de ce grand rassemblement sportif.

Remarques générales à propos de ce rendez-vous sportif méditerranéen

Les Jeux méditerranéens, comme les Jeux asiatiques ou les Jeux panaméricains ont tous vu le jour en 1951. Il s'agit de compétitions regroupant de nombreux sports (comme les Jeux olympiques) et rassemblant des pays proches géographiquement ou culturellement. Ils ont été le plus souvent créés par des membres du mouvement olympique, prolongeant ainsi la diffusion progressive de la pratique sportive dans le monde colonial.

La création des Jeux méditerranéens est attribuée à l'Égyptien Mohamed Tahar Pacha (1879-1970), qui était alors vice-président du Comité international olympique et président du Comité olympique égyptien. Ce personnage lança officiellement, lors des Jeux olympiques de Londres (1948) en présence des délégués des comités nationaux olympiques des autres pays méditerranéens, l'idée d'organiser une compétition les regroupant. La réflexion de départ était « l'organisation de luttes pacifiques¹ », selon les propres termes de Mohamed Tahar Pacha au moment du démarrage des premiers Jeux de 1951.

Pourquoi avoir proposé des Jeux regroupant un tel zonage géographique alors que la tendance de l'époque était plutôt aux Jeux continentaux (Jeux panaméricains et Jeux asiatiques précédemment évoqués, ainsi que plus tard, les Jeux africains en 1965...) ?

L'hypothèse la plus vraisemblable est que le projet sportif de Mohamed Tahar Pacha s'inscrit dans une volonté de rapprocher l'Égypte, voire le Proche-Orient en général, de l'Europe.

La continuité (ou plutôt la survie) d'un modèle de rapport culturel malgré les antagonismes est une autre caractéristique des Jeux méditerranéens. On sait que l'histoire contemporaine de la région méditerranéenne est traversée d'antagonismes politiques, idéologiques et culturels. Cette partie du monde a en effet été souvent le théâtre de conflits violents (les deux guerres israélo-arabes, les luttes des pays du Maghreb pour les indépendances, les conflits du Liban, ceux de la Yougoslavie...) et de conflits latents (Chypre, Sahara occidental...). À cela s'ajoute le problème de la participation d'Israël aux Jeux méditerranéens qui s'est

posé de façon récurrente. Les pays arabes se sont opposés avec vigueur à la participation de l'État hébreu à cette compétition, ce qui provoqua d'ailleurs de nombreuses dissensions avec le Comité international olympique. Ainsi, le président du Comité international olympique, Lord Killanin, retira aux Jeux le label méditerranéen en 1975, devant le refus d'inviter Israël à l'édition d'Alger. Après la signature des accords d'Oslo en 1993, la position des pays arabes va considérablement s'infléchir et une motion permettant l'intégration d'Israël et de la Palestine aux Jeux méditerranéens de 1997 à Bari sera même votée par le Comité international des Jeux méditerranéens. Mais en raison du blocage du processus de paix, ces deux pays ne vont pas participer ni à l'édition de 1997 ni à celle du cinquantenaire de la compétition, célébrée lors des Jeux de Tunis en 2001. Malgré un tel contexte, il faut bien reconnaître que la compétition sportive méditerranéenne s'est bien déroulée tous les quatre ans dans les endroits prévus. Ces Jeux continuent en effet, par delà les frontières et les époques, de mettre en scène, de manière très officielle, le *leitmotiv* de la société sportive, à savoir le pacifisme sportif et la « fraternité méditerranéenne ».

Le discours de la société civile sportive est un autre élément spécifique aux Jeux méditerranéens. Celui-ci a réussi à instituer l'idée méditerranéenne comme facteur légitimateur du rendez-vous sportif régional. À ce propos, il est intéressant de noter que la société sportive puise son discours dans le mythe d'une « identité méditerranéenne » partagée. Avec, notamment dans la bouche des responsables sportifs, un champ sémantique qui renvoie à des notions comme « notre patrimoine commun », les pays participants sont proclamés de la même « civilisation millénaire fondue dans le creuset du bassin méditerranéen ». À l'occasion de ces Jeux, les peuples du pourtour méditerranéen sont censés retrouver « leurs racines communes », du simple fait que :

« La Méditerranée est leur rivage commun. Elle ne sépare pas les pays ou les continents. Elle les unit ».

La symbolique de la cérémonie des amphores figurant au rituel des Jeux se veut la parfaite traduction de l'origine commune des peuples méditerranéens.

Le processus d'appropriation de la compétition sportive notamment par les nouveaux États-nations du Sud est un autre élément déterminant dans l'existence des Jeux méditerranéens. Les enjeux sont en effet multiples. D'abord, les Jeux représentent un défi lié au développement des infrastructures modernes que l'organisation de ce type d'événement accélère de façon considérable, que ce soit dans les grands pays

européens, dans l'optique d'un rattrapage d'une région ou d'une ville à l'échelle nationale (Naples en 1963 par rapport à sa grande voisine Rome, ville organisatrice des Jeux olympiques de 1960, ou bien encore la région Languedoc-Roussillon en 1993). Pour les autres pays méditerranéens, organiser des Jeux de dimension internationale offre la possibilité de se doter de complexes sportifs modernes et performants, tel que le stade « El Menzah » de Tunis pour les Jeux méditerranéens de 1967 (réalisé par des techniciens des pays de l'Est, à l'instar de beaucoup d'infrastructures sportives des pays du tiers-monde). Le second défi est lié au fait que les Jeux méditerranéens constituent une vitrine internationale pour le pays organisateur, notamment pour les jeunes États indépendants. L'organisation de cette manifestation suscite, en effet, de nombreux espoirs en termes de retombées médiatiques et économiques. Participer ou organiser une compétition telle que les Jeux méditerranéens répond à plusieurs logiques qui sont toutefois différentes selon les pays. Ainsi, les grands pays européens se retrouvent-ils davantage dans une volonté de domination hégémonique sur leur espace géographique, mais aussi de préparation en vue de compétitions plus prestigieuses (les Jeux olympiques par exemple). Pour les autres pays, outre la possibilité de tester leurs athlètes face à la concurrence européenne, les Jeux méditerranéens permettent d'obtenir des victoires dans une compétition internationale, ce qui n'est pas forcément évident dans d'autres rassemblements sportifs internationaux. Le dernier défi est de nature politique. Il se situe au niveau des usages que les États font de l'outil sportif en général. Ce phénomène participe, du même coup, au renforcement de la place des Jeux méditerranéens dans les dispositifs propagandistes nationaux. Et il est donc difficile d'affirmer que le climat d'amitié souhaité et imploré par les organisateurs régna de manière uniforme durant la compétition méditerranéenne. Je reviens sur cet aspect à l'échelle du Maghreb un peu plus loin.

Témoignages d'acteurs à propos de leur « parcours » sportif méditerranéen

L'analyse du corpus des Jeux méditerranéens permet un constat assez surprenant : les récits et les témoignages des acteurs sportifs et de ceux qui les accompagnent, comme les journalistes, ne sont pas centrés sur les luttes dans les stades et les résultats sportifs. Au contraire, leurs témoignages portent plus souvent sur ce qui semble être un « parcours » sportif : d'abord sur la qualité du voyage lui-même ; ensuite sur la

destination, c'est-à-dire une appréciation portée sur le pays organisateur des Jeux, et enfin autour des souvenirs que ces acteurs gardent après leur séjour sportif.

Ce phénomène est perceptible dès les premiers Jeux méditerranéens d'Alexandrie en 1951. Et l'association compétition / voyage sportif est concomitante à la création de la compétition elle-même (en 1951).

C'est d'abord le déplacement du pays d'origine vers le pays organisateur lui-même qui donne lieu à des commentaires sportifs et journalistiques.

Par exemple : lors des Jeux méditerranéens de Barcelone de 1955, les sportifs français se plaignaient de la longueur du voyage pour atteindre l'Espagne voisine. La délégation française a entrepris un voyage de 22h (départ de Paris le 17 juillet à 21h, arrivée à Barcelone le lendemain à 19h ; ensuite train jusqu'à Narbonne ; autorail de Narbonne à Perpignan, et enfin autocar en direction de la capitale catalane).

Un autre exemple : lors des 6^e Jeux méditerranéens d'Izmir (en Turquie) de 1971. À cette occasion, les Français – au nombre de 49 sportifs – ne cachent pas que le voyage est effectué dans un avion où la climatisation laissait à désirer et fut pénible².

En fait, il faut savoir que, jusqu'à 1979, les frais de voyage et de séjour incombait au pays organisateur. Le bureau du Comité international des Jeux méditerranéens (CIJM) avait décidé en 1979 que désormais les frais de séjour et de voyage seraient à la charge des nations participantes.

Ainsi, le gymnaste français Raymond Dot, faisant partie de l'expédition sportive française composée de 42 athlètes, témoigne :

« La compétition à peine terminée à Alexandrie, nous avons foncé vers le Caire distant de 240 kms. La victoire a été arrosée dans l'avion sans que nous ayons eu le plaisir de sacrifier aux joies du tourisme³ ».

De son côté, Fernand Albaret, journaliste à *L'Équipe* et envoyé spécial pour ces Jeux, livre ce constat :

« Ces premiers Jeux avaient davantage un caractère folklorique qu'un aspect de super confrontation sportive [...] Les compétitions ne sont que souvenirs de plein de soleil et d'éclats de rire. Peut-être certains gardent-ils en mémoire la somptueuse réception du roi Farouk dans son palais des merveilles. On ne vit cela qu'une fois⁴ ».

Dans la même veine, lors des 8^e Jeux méditerranéens de Split (Yougoslavie) en 1979, Jean-Pierre Rives, le rugbyman français parle de Split comme étant :

« Une occasion unique de sortir de notre petit ghetto [...] une ouverture inespérée et étonnement enrichissante⁵ ».

Un autre athlète de cette même délégation française, Dominique Esnault (tireur à l'arc) confiait :

« À Split, j'avais tout juste 20 ans [...] j'avoue avoir bien aimé le soleil [...] et malgré des ennuis de santé, j'ai conservé un excellent souvenir d'ensemble⁶ ».

Lors des 10^e Jeux méditerranéens de Lattaquié en Syrie (1987), l'haltérophiliste français Tournefier 23 ans, pourtant auteur d'une grande performance sportive (médaillé d'or à trois reprises durant ces Jeux), dira qu'il n'a pas grand-chose à raconter à ses deux jeunes enfants si ce n'est que :

« Le soleil et la mer étaient splendides lors de son voyage au Moyen Orient⁷ ».

Par contraste, au cours des trois éditions postcoloniales des Jeux méditerranéens sur le sol maghrébin (Tunis 1967, Alger 1975 et Casablanca 1983), les témoignages de ce genre sont très rares. Néanmoins, la notion de voyage apparaît tout de même dans l'attitude de certains champions sportifs français. Ainsi du comportement de l'athlète Sylvie Telliez à l'occasion des 5^e Jeux méditerranéens de Tunis en 1967 (7-17 septembre). Le pied à peine posé sur le sol tunisien, elle envoie une carte postale tunisienne au ministre français de la Jeunesse et des Sports François Missoffe, en guise de remerciement pour lui avoir permis de participer aux Jeux de Tunis contre l'avis du dirigeant de l'athlétisme français. Du reste, cette championne sportive a obtenu la médaille d'or pour le 100m (durant cette compétition). En outre, seule femme de la délégation française, Sylvie Telliez reçut à Tunis un accueil des plus chaleureux. Invitée à de nombreuses réceptions, elle assura le rôle d'ambassadrice de charme. Sa victoire l'auréola d'une certaine popularité traduite par de nombreuses interviews dans les journaux et les revues. Elle lui attira aussi la sympathie des femmes tunisiennes curieuses de ne rien ignorer d'une sportive symbole à leurs yeux de l'émancipation féminine. Il est vrai qu'à l'époque Habib Bourguiba engageait la société tunisienne, notamment les femmes, sur la voie de l'émancipation.

La participation des athlètes tunisiennes et algériennes aux Jeux méditerranéens de Tunis était d'ailleurs une première dans le monde arabe et constituait le fait le plus marquant de ces Jeux de Tunis.

Un peu plus tard, aux Jeux méditerranéens d'Alger de 1975, le gymnaste français Henri Boério livre de son voyage sportif un témoignage d'une toute autre nature :

« Des *Marseillaise*, j'ai eu l'occasion d'en faire retentir quelques-unes en compétition, mais pour moi, aucune n'a été aussi émouvante et

vibrante que celle d'Alger. Car celle-là, elle éclatait sur le sol même où je suis né, puisque j'ai vu le jour à Sétif. C'est d'ailleurs bien la seule que j'ai dû déclencher en Algérie et j'en conserve un souvenir particulièrement vivace⁸ ».

Hormis ces quelques épisodes, ce qui domine en réalité les rapports franco-maghrébins dans le cadre de ces parcours / rassemblements sportifs, ce sont les questions identitaires et de rapport à l'autre.

La question de l'identité collective et de l'altérité *via* les voyages sportifs

Les Jeux méditerranéens sont aussi un théâtre où la question de l'identité / altérité se manifeste fortement. Dans l'espace sportif, s'exprime parfois de façon très forte les rapports à soi mais aussi les rapports à l'autre. Dans l'Algérie de Houari Boumédiène et le Maroc de Hassan II, les Jeux méditerranéens respectivement d'Alger en 1975 et de Casablanca en 1983, semblent être marqués par les rancœurs à l'égard du colonisateur français. Ces deux rendez-vous sportifs méditerranéens ont été le lieu d'expression de la référence arabe des nationalismes algérien et marocain (en particulier en raison des relations tendues à l'époque entre les États arabes et Israël).

Les Jeux d'Alger de 1975 (26 août - 6 septembre) sont considérés comme un événement considérable pour la jeune nation algérienne, indépendante depuis moins de 10 années. 15 pays y participèrent (Chypre, Albanie et Israël sont absents) ; 2 000 athlètes assistent à la compétition ; 18 sports au programme. La délégation française est forte de 148 membres. Par comparaison, aux Jeux méditerranéens de Tunis en 1967, la France envoie 68 athlètes. À Alger, la cérémonie fastueuse d'ouverture de la compétition méditerranéenne est destinée d'abord à montrer la « grandeur » de la jeune nation algérienne. La compétition était aussi l'occasion d'un déchaînement de passions nationalistes. La rencontre finale de football entre l'Algérie et la France, remportée par l'équipe algérienne, est vécue par la population comme une « revanche » sur l'ancien colonisateur, perpétuant ainsi la tradition du football outil de mobilisation et de lutte nationaliste en Algérie⁹.

À Casablanca en 1983, 16 nations participent aux Jeux méditerranéens. La cérémonie d'ouverture des Jeux était l'occasion de réaffirmer la référence arabe et religieuse du Maroc et son ancrage dans le monde arabo-musulman (solidarité avec le Liban, hommage implicite à l'Arabie Saoudite qui avait aidé le Maroc à réaliser pour l'occasion de

gigantesques installations sportives). Quant aux compétitions sportives, elles se sont déroulées dans un climat d'hostilité à l'égard des athlètes français, et notamment une minorité virulente marocaine ne cessa de houspiller les athlètes tricolores. Attitude francophobe systématique, dénoncée au gouvernement marocain par l'ambassadeur de France. En outre, les déclarations intempestives et incendiaires de Saïd Aouita (coureur de demi-fond 1500m et 5000m) envenimèrent la situation. Confiant, à tort, que rien n'avait été prévu pour faciliter sa progression alors qu'il résidait à Marignane, le champion marocain attisa la haine du public. Celle-ci atteint son paroxysme au cours du relais 4X400m remporté par les coureurs français.

Exaspérés par cette attitude violemment hostile, de nombreux athlètes français refusèrent de participer à la cérémonie de clôture¹⁰.

Plus récemment en 2001, les Jeux méditerranéens de Tunis montrent la dimension importante accordée à l'événement sportif, participant de la stratégie identitaire du pays organisateur. Celle-ci est liée à une conjoncture politique interne et externe tout à fait différente de la période précédente.

On observe d'abord qu'à partir du début des années 1990, le sport tire bénéfice de la mondialisation et connaît de ce fait un impact médiatique et économique considérables. De même, il suscite des phénomènes d'adhésions collectives, parfois à distance, à un club ou à une équipe nationale.

À cette évolution liée à la globalisation sportive, s'en ajoute une autre, propre cette fois à l'espace méditerranéen et aux nouveaux rapports politiques et économiques nord / sud de la Méditerranée, inaugurée avec le processus de Barcelone dès 1995.

Dans ces conditions, le rassemblement sportif méditerranéen de 2001 a été l'occasion d'une propagande pour le régime politique (autour de la rhétorique officielle sur la modernité et l'exceptionnalité tunisienne y compris en matière d'organisation des Jeux – la réalisation d'un complexe sportif ultramoderne situé dans la ville « méditerranéenne » de Radès, banlieue nord ouest de Tunis). Ce complexe sportif, baptisé « Cité sportive du 7 novembre » et inauguré en grande pompe au mois d'août 2001, juste avant le démarrage des Jeux méditerranéens, est dédié à la gloire des Jeux mais aussi à la gloire du régime tunisien : la référence à la date du « changement » politique du 7 novembre en dit long sur la signification politique conférée à ce nouveau haut lieu du sport tunisien – un féminisme d'État perceptible à travers la mise en avant des victoires sportives féminines, etc., mais aussi un lieu d'expression de la nouvelle

symbolique identitaire officielle : un « méditerranéo-centrisme » érigé en pilier de la nouvelle identité tunisienne¹¹.

En s'impliquant dans l'organisation des jeux et en s'appropriant l'espace sportif, les discours officiels (politique et journalistique) veulent s'accaparer les valeurs consensuelles du sport et saisir l'impact médiatique du sport-spectacle, afin de promouvoir le pouvoir en place, mais aussi, il faut bien le dire, l'image touristique de la Tunisie. Il s'agit en fin de compte d'un large appel au voyage vers ce pays.

Rappelons simplement qu'en Tunisie, avant le tournant des années 1990, la référence méditerranéenne en matière de sport a été quantité négligeable dans le corpus considérable des discours politiques à thématique sportive entre 1956 et 1985 (7 discours seulement sur un total de 260)¹². C'est d'ailleurs le cas aussi des Jeux d'Alger en 1975 et ceux de Casablanca en 1983 qui se sont déroulés dans une période où les États-nations du Maghreb postcolonial cherchent à s'affirmer dans le contexte de l'hégémonique idéologie nationaliste arabe avec son mythe unificateur de la nation arabe « de l'Atlantique au Golfe persique ». Dans ces conditions, le paradigme méditerranéen n'occupait qu'une place marginale au niveau de la compétition qui lui est dédiée.

On voit donc finalement que si les aspects liés au voyage font partie de la vie sportive inter-méditerranéenne, il en va autrement à l'échelle des rapports franco-maghrébins : les parcours sportifs au nord de l'Afrique sont plutôt marqués par l'acuité du paradigme identitaire et nationaliste, ainsi que par le type de rapport à la colonisation dans les trois États du Maghreb indépendant.

Conclusion

Les Jeux méditerranéens sont avant tout, pour beaucoup d'acteurs sportifs, un voyage. Par comparaison avec d'autres manifestations sportives internationales, il semble que les résultats sportifs importent moins que la découverte, à la fois du même « méditerranéen » et de l'autre au sens ethnico-culturel autoproclamé et/ou assigné. Néanmoins, les transformations des usages politiques, sociaux, idéologiques et économiques (surtout touristiques) des Jeux méditerranéens complexifient le sens donné par les différents acteurs à ce qui s'apparente à un voyage sportif institutionnalisé. Épousant désormais les variations nationalistes des trois États du Maghreb indépendant, les Jeux méditerranéens, comme le sport en général, se transforment et se politisent à l'extrême, notamment au tournant de la décennie 1970.

Devenant le lieu métaphorique de la revanche politique contre l'ancien colonisateur, le sport intègre une dimension d'animosité durable dans les relations postcoloniales entre les peuples du sud et ceux du nord de la Méditerranée. Le phénomène vient d'être rappelé dans la France du début des années 2000, quand la *Marseillaise* fut sifflée dans le stade par beaucoup d'enfants d'immigrés maghrébins. Reste à souligner, enfin, que malgré l'acuité des questions identitaires dans l'ensemble des sociétés contemporaines, l'idée d'une communauté sportive méditerranéenne, maintenant vieille de plus d'un demi-siècle (60 ans), semble être un modèle de rapport culturel qui contraste avec les récentes constructions économique et politique – pour le moins chaotiques – d'un espace commun méditerranéen.

Références bibliographiques

- Abbassi D., *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris, Karthala, 2005.
- Errais B., « Discours sportif à vocation méditerranéenne : l'exemple tunisien, 1956-1985 », *Confluences Méditerranée : Sport et politique*, n° 50, été 2004.
- Fatès Y., *Sport et politique en Algérie de la période coloniale à nos jours*, thèse de doctorat d'État en science politique, université Paris-Sorbonne, 2002.
- Mazot J.-P. et Laget S., *Les Jeux méditerranéens (1951-1993)*, Presses de Languedoc, 1992.

Notes

¹ Déclaration de Mohamed Tahar Pacha dans Jean-Paul Mazot et Serge Laget, *Les Jeux méditerranéens (1951-1993)*, Presses de Languedoc, 1992, p.29.

² Mazot et Laget, *op. cit.*, p.119.

³ Mazot et Laget, *op.cit.*, p.38.

⁴ Mazot et Laget, *op. cit.*, p.38.

⁵ Mazot et Laget, *op. cit.*, p.163.

⁶ Mazot et Laget, *op. cit.*, p.163.

⁷ Mazot et Laget *op. ci.t*, p.202.

⁸ Mazot et Laget, *op.cit.*, p.137.

⁹ Youcef Fatès, *Sport et politique en Algérie de la période coloniale à nos jours*, thèse de doctorat d'État en science politique, université Paris-Sorbonne, 2002.

¹⁰ Jean-Paul Mazot et Serge Laget, *op.cit.*, p.185.

¹¹ Driss Abbassi, *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris, Karthala, 2005.

¹² Borhane Errais, « Discours sportif à vocation méditerranéenne : l'exemple tunisien, 1956-1985 », *Confluences Méditerranée : Sport et politique*, n° 50, été 2004, p.60-61.

CHAPITRE XI

Le cosmopolitisme des classes moyennes au XXI^e siècle : l'exemple de la thalassothérapie en Tunisie

Fabienne Le Houérou
(CNRS – IREMAM)

La thalassothérapie en Tunisie est classée au deuxième rang mondial après la France. Affirmation que l'on retrouve sur tous les sites internet tunisiens soulignant l'excellence tunisienne dans le secteur émergent de « migration de santé », notion contestée et contestable reprise par un auteur, dans un récent article de la revue de relations internationales publiée par l'IRIS (Nys, 2010). L'auteur caractérise les « migrations de santé » comme une des formes les plus actuelles des migrations internationales. Notant que les pays émergents sont devenus des espaces privilégiés pour les patients aisés des pays développés. Le cas de la Tunisie est particulièrement intéressant car son succès en la matière dépasse largement les classes supérieures de la société, notamment dans les soins balnéaires, mettant en mouvement des classes moyennes et des catégories populaires dans ce nouveau marché mondial.

Le modèle tunisien de thalassothérapie s'est imposé en 20 ans et draine dans les stations balnéaires du littoral des Européens et parmi eux de nombreux Français. Ces mises en relation d'une clientèle aux horizons divers ont favorisé l'émergence d'un cosmopolitisme renouvelé. En effet, le frottement des cultures dans ces centres se fait par le médium des classes moyennes françaises, libyennes et algériennes. L'expérience thermique en Tunisie s'inscrit dans la longue durée et dans le droit fil des cures marines de l'époque coloniale.

Nous tenterons de saisir les continuités et les ruptures entre colonial et postcolonial en essayant de trouver du sens à cette césure chronologique

et épistémique. Cet article entend, à travers l'expérience de la thalassothérapie, comprendre la continuité de l'après colonie dans les activités balnéaires et d'en saisir la réelle nouveauté. Notre hypothèse étant qu'à l'époque coloniale ces stations balnéaires étaient destinées à une « élite coloniale française » (essentiellement urbaine composée de hauts-fonctionnaires et de professions libérales) et n'étaient pratiquement pas fréquentées par une clientèle tunisienne, ni par les colons pauvres des classes sociales défavorisées. Ces stations étant, en quelque sorte, le produit d'une domination française à caractère unique où la langue française, langue du dominant, imposait sa naturelle hégémonie culturelle d'empire. Les années soixante consacrent l'amorce d'un cosmopolitisme singulier en avant-garde sur de nombreux pays de la région. Il est question ici de comprendre le concept de cosmopolitisme dans son sens le plus ordinaire : « le cosmopolitisme est une disposition à vivre en cosmopolite » (*Petit Robert*, 1978, p.399) et la racine grecque du terme *kosmos* (univers) et *politês* citoyen – *Kosmopolitês* – se réfère au « citoyen de l'univers » qui vit indifféremment dans tous les pays. Le terme s'oppose à « national » et renvoie dans sa définition à la capacité d'être influencé par de nombreuses cultures.

Le construit « cosmopolite » est d'abord un concept philosophique élaboré par Diogène de Sinope et exprime la possibilité d'être natif d'un lieu tout en prétendant à l'universalité sans renier ses origines. Le XVIII^e siècle et les Lumières ont repris cette idée en insistant sur cet universel fondateur de notre humanité. Les déclarations de la révolution française affirmant la liberté et l'égalité de l'Homme sont des héritages de cette vision du monde.

Aussi le cosmopolitisme est-il un concept qui a évolué historiquement de notion philosophique à un concept politique. Les penseurs du cosmopolitisme comme Beck, David Held, insistent plus sur des notions de « gouvernance mondiale » et d'institutions universalistes (en rupture avec le national) que sur une approche anthropologique et historique du cosmopolitisme créatif de mixité culturelle et d'influences réciproques.

Aussi le terme est-il envisagé ici dans sa conception anthropologique plus que philosophique ou politique. Les dictionnaires du temps présent se rapportent au cosmopolitisme comme à un espace accueillant toutes sortes d'étrangers ou d'influences et donnent New York pour symbole et incarnation de ce « cosmopolitisme ». Ainsi cette étude se rapporte au sens commun le plus ordinaire de la définition en renvoyant à un « lieu » de brassage et de mixité.

Le cosmopolitisme des classes moyennes est exploré dans le film *Thalasso* tourné en 2007, 2008, 2009. Il nous engage sur l'hypothèse d'une mondialisation et d'un brassage culturel dès les années 1970 en Tunisie. Période qui consomme une forme de « rupture » culturelle, *turning point* assez net, qui ouvre la Tunisie sur des influences culturelles plurielles. Le pays s'écarte d'un modèle unique à la française et devient l'espace babylonien du multiculturalisme. Les contacts avec d'autres pays ayant une grande capacité d'ouverture et permettant une forme d'innovation que le schéma hégémonique était incapable de fournir. L'internationalisation induite par la mondialisation précoce de la Tunisie dans ces grands centres touristiques impulse la création d'une variété dans l'offre de soins ; ce qui aura une influence culturelle et économique non négligeable dans le pays.

En témoigne le nombre impressionnant de « polyglottes tunisiens », dans les zones touristiques, parlant avec une aisance exceptionnelle de l'allemand ou du japonais en passant par le russe.

En se basant sur un travail de terrain en Tunisie, dans une station balnéaire, nous allons élaborer la théorie de l'existence d'un phénomène de balnéarisation du loisir et de la migration des médecines douces et des cures à partir des années 1970.

Dans les thermes avant 1956, des soins étaient dispensés à une élite bourgeoise dans le cadre feutré du grand Hôtel. Le modèle grand hôtel de la fin du XIX^e siècle, Vichy ou Aix-les-Bains, au milieu du vingtième s'étant imposé comme zone réservée des classes sociales privilégiées. Celles qui, avant la création de la sécurité sociale, possédaient le privilège de financer leurs dépenses de santé. Cette balnéarisation correspond également à l'avènement du tourisme de masse et de la sécurité sociale et à une prise de conscience des classes moyennes sur l'importance de la santé et du corps en général. Les soins de santé et l'insistance dans ce domaine, dans les années cinquante, étant la phase précédant celle du culte du corps et de ses performances, dans les années soixante.

Les fondamentaux de l'économie tunisienne seront brièvement rappelés afin de positionner ce secteur. À partir de ce plan large, nous analyserons « le phénomène thalasso » qui n'est qu'une des facettes du tourisme de santé. Nous procéderons à un resserrement progressif en effectuant un rapprochement focal sur le phénomène balnéaire.

L'économie tunisienne

La croissance économique de la Tunisie a été pendant une dizaine d'années de 5 % par an. L'économie est historiquement liée à l'agriculture (blé, olives, dattes, agrumes et produits de la mer), aux mines, à l'énergie, à l'industrie textile, au tourisme – secteur qui représente 6,5 millions de touristes pour l'année 2006. Il est question d'une économie largement diversifiée en comparaison avec les autres pays du Maghreb. La Tunisie se hisse à la première place pour le revenu par habitant comme pour le niveau de développement. Bref, le pays, à l'instar du Maroc, est classé dans la catégorie « pays à revenus moyens ». Pour la Tunisie d'aucuns retiennent la qualification d'économie émergente (terme issu des sciences optiques), un concept historiquement construit dans les années 1980 sous l'impulsion des marchés boursiers dans les pays du sud. Il est question de pays qui pratiquent l'économie de marché et accèdent aux financements internationaux tout en s'engageant dans un programme de réformes (Mathloudi, 2008) : déréglementation des capitaux, consolidation et croissance du PIB et réduction de la pauvreté. Les économistes emploient le mot « émergent » en relation à la soudaineté de la visibilité d'un pays sur la scène internationale. L'émergence se mesure sur une échelle mondiale. Quelle est la pertinence du concept pour le nord de l'Afrique ?

Les pays du Maghreb ne rentrent dans cette catégorie que dans la mesure où ils réorientent leurs activités exportatrices vers les pays émergents, les pays occidentaux ou leurs fournisseurs que sont les pétroliers du golfe arabo-persique. Pour Yamina Mathloudi, le Maghreb reste encore dans un entre-deux problématique lié aux limites des PME et une insuffisance de l'investissement privé.

La mondialisation

Le processus de mondialisation qui affecte la Tunisie a été conçu par le gouvernement de Ben Ali comme un « ordre naturel », c'est-à-dire comme un allant de soi. Un phénomène non discuté où les hommes proches du pouvoir tenaient des postures de quasi monopole. Le modèle se trouvait en continuité avec la rhétorique bourguibienne du développement et du rôle de l'État comme arbitre et agent de contrôle de la libéralisation financière et de l'ouverture aux capitaux étrangers. Un modèle poussé à l'extrême par le jeu des privilèges et des affinités claniques qui a réduit les bénéfices de cette ouverture à une clique.

Les performances tunisiennes en matière de santé sont également le fruit de l'investissement constant de l'État tunisien en matière de santé publique. Ces efforts bourguibiens seront exploités à la faveur d'une « caste » de bénéficiaires qui ne feront que creuser les inégalités à partir des années 1980.

Une étude pluridisciplinaire effectuée en 1990 sur l'état de la santé en Tunisie nous montre que ce champ nous apporte de précieuses informations sur le fonctionnement de l'État tunisien et son rôle dans la reproduction des élites mais surtout établit la remarquable continuité entre l'État colonial et le nouvel État tunisien postcolonial.

« Lors de l'indépendance le nouvel État tunisien s'est distingué au sein du Monde arabe par un engagement des plus résolus sur la voie du réformisme qui se voulait annonciateur d'une société nouvelle... Lors de l'indépendance, le nouvel État tunisien était sous-tendu par un projet de fondation d'une communauté politique de citoyens, différenciée de l'*Umma* et de communautés infra-étatiques. Mais le projet n'appartenait en propre qu'à une élite dirigeante du Mouvement national. Celle-ci, héritière d'un appareil prolongeant les formes coloniale et beylicale de la puissance, se proposait de réformer les structures et les comportements et d'initier un développement économique de nature à assurer une homogénéisation sociale et une allégeance directe de chaque individu à l'État » (Camau, Zaëm, Bahri, 1990, p.12).

La promesse d'une intervention étatique capable d'améliorer les conditions d'existence du citoyen étant une des composantes du pacte implicite liant l'individu et l'État. Ces attentes ont provoqué des attitudes ambivalences à l'égard de cet État providence (attire / répulsion) en créant un « clientélisme d'État » et une allégeance passive à l'égard de l'État. Cette étude relève avec finesse, que, dès les années 1990, le clientélisme d'État avait déjà atteint ses limites. Au sein de cet État, la santé occupe un rôle de « mythe fondateur » de l'État moderne (Camau, Zaëm, Bahri, 1990, p.14). Le *Welfare State* s'érige en modèle incontournable et consacre selon les auteurs de ladite étude une vision totaliste de la santé comprenant la médecine comme « propriété » de cet État. Rappelons que partout dans le système colonial le « médecin » – le *French Doctor* – était le meilleur agent de l'influence coloniale. Cheval de Troie de l'influence française, le médecin de la postcolonie, dans un remarquable *continuum* historique, se mue en acteur privilégié du nouvel État indépendant.

Ces médecins seront gratifiés d'une aura sociale incomparable dans la société tunisienne de l'après colonie. Le champ sanitaire est devenu l'un des lieux de promotion de l'individu apportant un modèle nouveau de

mobilité sociale. Le modèle de la thalasso se situe dans cet héritage, il est le produit d'une politique très volontaire où l'État possède un rôle majeur. La réussite de la thalassothérapie est donc également redevable d'une accumulation d'investissements dans le secteur de la santé des années 1950 à 2010.

L'enquête exhaustive menée par l'équipe de Michel Camau nous montre de manière mathématique que l'offre de soins s'est remarquablement élargie. Le départ des médecins européens a créé un vide que l'État postcolonial s'est empressé de combler. Ce n'est qu'en 1970 que la Tunisie est parvenue à récupérer le haut niveau de personnel médical de 1956.

« Par la suite l'effort intensif de formation a assuré une expansion soutenue de la démographie médicale. En 1985, la Tunisie comptait plus de quatre médecins pour 10 000 habitants, ratio supérieur à la majorité des pays du tiers-monde » (Camau, Zaiem, Bahri, 1990, p.28).

Il est également remarquable que le tissu sanitaire se double d'un processus d'urbanisation et de création de structures hospitalières et de la généralisation de la protection sociale en Tunisie. Dans les années 1990, l'assurance maladie couvrait 9/10^e de la population tunisienne. Cet accroissement de la consommation médicale à l'intérieur du pays est donc la condition de base ayant permis d'élargir cette consommation à une clientèle extérieure. La mondialisation est un phénomène qui se situe donc dans le droit fil des succès en Tunisie d'une médecine *intra-muros* promue par l'État tunisien pendant les quinze premières années de l'indépendance.

Tourisme

La Tunisie cumule les atouts touristiques : sa position géographique, 1 300 kilomètres de côtes en grande partie sablonneuses, un climat méditerranéen chaud l'été et doux l'hiver, un patrimoine civilisationnel très riche (huit sites inscrits à la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO) et surtout des prix très compétitifs. Le coût du séjour touristique est le cœur de cette attractivité et fait de la Tunisie la principale destination des touristes européens en Afrique et dans le monde arabe.

Le développement du tourisme est ancien et la Tunisie connaît un attrait touristique dès le XVIII^e siècle. Cette longue expérience dans le domaine touristique prédispose le pays à une certaine performance dans sa gestion du capital d'attractivité. Le colloque de Kairouan (mai 2009) nous a montré que les « voyages en Tunisie pendant le Protectorat » avaient déjà

balisé certains itinéraires en mettant en œuvre des infrastructures hôtelières pendant la période coloniale. Une ville comme Kairouan recevait, dans les années 1920, quelque 2 000 touristes par an. C'est donc sur la base de cette expérience durable que nous évoquons l'existence d'un modèle. On parle de modèle lorsque démonstration est faite de la pérennité d'une activité qui s'impose sur la durée avec une capacité à s'exporter.

Quelques chiffres

1962 : 52 000 entrées, 4 000 lits, 2 milliards par an de gains,

2006 : 6 549 549 visiteurs, 231 838 lits (27 % dans des hôtels quatre et cinq étoiles).

Le tourisme devient le secteur apportant la principale source de devises du pays. Il représente, en 2010, 6,5 % du PIB et fournit 340 000 emplois dont 85 000 emplois directs, soit 11,5 % de la population active.

Diversification de la clientèle

La clientèle tend à se diversifier et les premiers clients ne sont pas les Français mais les Libyens (selon les sources d'État en 2006). Il y aurait quelque 1 472 411 visiteurs libyens par an.

Force nous a été d'observer que le tourisme de santé y occupe une place prédominante. La Tunisie est la première destination médicale des Libyens. Derrière les Libyens, les visiteurs français sont au nombre de 1 234 735, les Algériens 945 735, les Allemands 547 403, les Italiens 464 323, enfin les Britanniques 350 693. Le secteur intérieur étant loin d'être négligeable avec, en 2006, 1 251 251 touristes tunisiens. Cette diversification est donc à l'origine de ce « cosmopolitisme marin » à l'œuvre dans les stations balnéaires.

Notons que les sites les plus exploités se trouvent sur le littoral. 95 % des lits se trouvent sur le littoral oriental et les destinations essentielles sont celles de Sousse-Monastir-Mahdia (36 %), Nabeul-Hammamet (24 %), Tunis-Zaghouan (10 %), Tabarka-Aïn Drahem (2 %).

La spéculation des territoires du littoral va accroître un phénomène d'inégalité entre la Tunisie des plages et celle des champs, creusant, toujours plus en profondeur, un enrichissement à deux vitesses. Les perspectives de développement escomptées, avant la crise de 2008, étaient de prévoir la création de nouvelles stations balnéaires le long du littoral avec une capacité de 200 000 lits en 2015. Toutefois, il convient de souligner que le tourisme balnéaire s'impose comme un exemple de réussite et s'accouple au tourisme médical. C'est ce que l'on appelle la « station balnéaire intégrée ». Une notion postmoderne qui opère une addition d'activités autour de la station marine à proprement parler. Les

thalassos s'inscrivent dans ce modèle d'accumulation. Elles s'installent dans les complexes marins sur le littoral. Cette notion de modèle intégré associe hôtellerie, cure et activités marines et constitue une nouveauté qui s'est progressivement installée depuis 20 ans.

La station où le travail de terrain a été conduit est un bel exemple de cette progression. Il s'agit d'un hôtel datant des années 1970, vétuste, sur lequel s'est greffé un nouveau bâtiment de thalasso construit dans les années 2000. Un centre thermal moderne construit trente ans après, a relancé positivement l'activité de l'hôtel, permettant également à ce dernier de ne pas fermer l'hiver car les cures ont l'avantage de provoquer une fréquentation à l'année qui donne lieu à des emplois qui ne sont pas saisonniers mais durables. Aussi ce modèle économique est également performant du point de vue des salariés. Dans le centre élu comme terrain d'investigation, certaines personnes étaient employées à l'hôtel depuis sa création dans les années 1970. Cet attachement des personnels est jugé par les clients comme un atout majeur, un signe de bonne gouvernance de l'établissement. Aussi lorsqu'on évoque le modèle de la réussite balnéaire du modèle intégré, on se rapporte aux centres djerbiens et hammamétiens. C'est la raison pour laquelle le centre de Nahrawess à Hammamet a été sélectionné comme espace privilégié d'observation.

Le film réalisé en 2007 et 2008 (avec un tournage étalé sur plusieurs années) s'est porté sur un ensemble qui modélise le cas de réussite économique de complexe balnéaire intégré.

Le centre de thalasso récent est un symbole d'architecture postmoderne. Il s'agit d'un paquebot de verre en forme pyramidale qui donne sur la plage. Les activités entre le centre de soins sur la plage et l'hôtel situé à quelques mètres sur les terres, s'articulent sur les deux espaces en parfaite cohérence. L'hôtel 4 étoiles harmonise ses offres avec les cures en thalassothérapie et les soins esthétiques. Les combinaisons de séjours en modules flexibles étant variées et variables. Des journées touristiques dans le désert peuvent être combinées avec la cure thermique. Le modèle hammamétien propose une infinité de possibilités articulées autour du noyau central hôtelier. Le centre de thalasso moderne s'est greffé sur l'un des plus anciens hôtels d'Hammamet permettant ainsi d'optimiser et de faire rebondir le potentiel d'une offre sans cesse renouvelée.

Cette capacité de réponse aux stimulations du marché touristique-curiste est certainement un des éléments de rupture les plus saisissants avec l'époque coloniale où les activités ne se multipliaient pas à l'infini dans des *packages* toujours plus sophistiqués. À l'époque coloniale, les

activités proposées présentait un caractère plus limité et n'offraient pas une « avalanche de loisirs » ; les clients généralement se satisfaisaient d'une ou deux activités.

L'un des signes de notre époque est la modification de notre rapport à l'égard de la durée : la mise en place de temporalités compartimentées de façon toujours plus hachées, le raccourcissement des horaires du *fast living* des sociétés du nord. Les notions de *timing* et d'agenda comme l'emploi excessif par les clients de l'expression *sur-booké* consacrent cette forme de course qui partout s'impose. Le loisir en Tunisie s'est remarquablement adapté aux pathologies temporelles de nos sociétés postmodernes. Les complexes hôteliers ont une offre qui ne cesse de se renouveler en obéissant aveuglément à la loi de l'offre et de la demande.

Le premier centre de thalasso à avoir ouvert, dans sa forme actuelle, est celui de Sousse en 1994 ; le produit était à l'origine destiné à une clientèle haut de gamme et s'est démocratisé depuis. La filière s'est rapidement développée et rencontre un certain essoufflement.

La Tunisie dispose de 45 centres de thalassothérapies qui offrent la capacité de traiter 4 909 curistes et proposent 1 496 cabines de soins. La plupart des centres sont situés dans des zones touristiques dont 54 % dans les unités hôtelières de catégorie 5 étoiles et 46 % dans la catégorie 4 étoiles. Dans ces catégories, les zones de Djerba (41 %) et Nabeul / Hammamet (32 %) se taillent la part du lion.

L'ancien ministre du tourisme Ahmed Smaoui déclarait dans un entretien, en 2007, que le « tourisme médical » avait de beaux jours devant lui.

« Les Algériens et les Libyens aisés viennent se faire soigner ici car leur pays ne dispose pas d'infrastructures comparables. Nous accueillons également les Britanniques lassés de devoir attendre des mois avant de pouvoir se faire opérer dans leur pays ».

Les Algériens privilégiés se font soigner en Tunisie et les Anglais des classes moyennes sont enclins au *health holidays* en raison des bas coûts de l'offre tunisienne de santé. Les soins dentaires particulièrement onéreux drainent une clientèle importante en Inde où le *medical tourism* est également en expansion constante.

Lors d'un terrain, en 2007, nous avons rencontré le ministre algérien du tourisme qui – tout en faisant une cure – tentait de comprendre la gestion du centre pour tenter de l'exporter en Algérie. Aussi l'attractivité tunisienne séduit-elle aussi bien une clientèle de « privilégiés » qu'une

clientèle plus populaire. Ce large éventail sociologique se présentant comme une des caractéristiques du modèle tunisien.

De 2004 à 2006, la thalassothérapie a rapporté 38 860 000 Dinars tunisiens soit 1,46 % de la recette touristique nationale. La recette réalisée ne se limite pas aux soins : les curistes, à 97 % des étrangers, sont, durant leurs cures, des clients de l'hôtel. C'est d'ailleurs une des stratégies commerciales du palace Nahrawess que de créer un centre de soins pour attirer, dans ce vaste hôtel, des clients à l'année et donner à l'établissement une deuxième jeunesse. Les clients curistes participent donc à la recette touristique. La logique de la consommation assimile le curiste à un touriste car il bénéficie des mêmes structures d'accueil et se trouve impliqué dans le même ensemble commercial de manière directe ou indirecte.

Aussi la thalassothérapie est-elle inséparable de l'activité touristique d'un point de vue purement financier ; il est assez difficile de cloisonner des profits qui forment un tout. Cet aspect cumulatif est essentiel dans le modèle tunisien et apparaît à certains égards comme un des éléments qui fondent sa réussite. Pour reprendre l'exemple du complexe sur lequel s'appuie la démonstration, le centre avait également élaboré ses propres formations. À côté du centre, à proprement parler, a été construite une « école de massage » et de soins spécialisés pour les cures thermales. Aussi la station fournissait-elle un secteur d'embauche et de formation non négligeable sur la zone Hammamet / Nabeul. Force nous a été d'observer que 90 % des employés étaient originaires de la région, les autres venaient de Tunisie (1 %) ou d'autres pays du Maghreb. Les entretiens conduits avec les jeunes étudiants recrutés à la sortie de leur formation nous ont convaincu de la gestion rationnelle de ces centres qui sont régionalement des pôles de développement et d'embauche.

Les entretiens, tant auprès des clients que du personnel hôtelier, ont fait émerger plusieurs points sur le centre de loisir comme espace de sens clos et univers rationnel de consommation programmée. Il est heuristique de convoquer la notion d'« institution totale » explorée par Erving Goffman, dans *Asylums*. Un système prenant totalement en charge un individu du lever au coucher. L'enfermement hospitalier que décrit avec minutie Goffman renvoie, de manière paradoxale, au phénomène du « vase clos » et de l'isolement récréatif de type « vacancier » ou camping. En effet, nous sommes en présence de similitudes déroutantes entre l'enfermement dans des camps de réfugiés (Le Houérou, 2004) et le phénomène huis clos du camp de vacances. Il est question d'un univers

fermé, soumis à un très grand contrôle même s'il s'agit d'enfermements aux deux extrémités de la hiérarchie sociale. Qu'il s'agisse de « parquer » les parias juridiques (réfugiés) ou de cantonnement vacancier pour les classes moyennes, c'est le phénomène du monde bocal, porté à son extrême limite, qui pose une question intéressante sur la compréhension des mobilités contemporaines. Cet enfermement a été interprété comme un phénomène postcolonial prolongeant les espaces clos de la colonisation. De nombreux chercheurs comme Florence Bernault ont observé que la stratégie de l'enfermement était une invention de type coloniale en Afrique – une Afrique qui, selon le livre publié sous sa direction en 1999, ne connaissait pas les enfermements avant l'arrivée des Européens.

L'idée de cantonner les vacanciers pourrait ainsi apparaître comme un modèle d'importation européen qui s'est parfaitement intégré dans les économies du tourisme au Maghreb. Le lieu réservé aux vacances est également un construit récent en Europe et correspond à l'accession des classes moyennes à ce temps de repos. On se rappelle des avancées sociales du Front populaire et de l'avènement de ces nouvelles catégories de population sur la scène du « repos » et du « congé ». Les seules catégories sociales pouvant se prévaloir de cet espace temps privilégié étant les populations qui possédaient des « maisons de campagne » et partaient en famille plusieurs mois pour leurs résidences d'été. Les flux massifs de départs et d'arrivées de vacanciers étant un phénomène relativement récent.

Monde total de l'hôtel / cure

Le contrôle du client

Le curiste est pris en charge dans tous ses désirs : il trouve tout, ou presque, sur place. L'hôtel dépasse sa fonction classique d'auberge en se transformant pratiquement en village. Un ensemble par lequel le client n'a plus la nécessité de sortir. Le centre de thalasso est sur la plage et tout peut se faire à pied sans contrainte de quitter le cadre du centre hôtelier. Tout est à portée de main et de pieds. Le but est que chaque client consomme sur place en lui ôtant tout désir d'aller ailleurs. Le concept intégré est de « jalousement » garder le client sur le site et de lui fournir des activités 24 heures sur 24, afin qu'il ne s'échappe pas du complexe hôtelier. Une carte de crédit lui est délivrée si bien qu'il n'a pas l'impression de dépenser beaucoup d'argent. Le client est mis en

situation infantile où tout est organisé pour lui. Il est dans une irréalité, une fiction où il est protégé de l'extérieur.

Cette « déréalisation » est une technique commerciale où progressivement, par commodité, le curiste est l'otage consentant d'un marché. Le résultat est que cette « réserve » est si confortable qu'elle est rarement franchie et qu'on se retrouve dans un univers clos où il y a peu de rencontres hors du cadre hôtelier. Le cantonnement n'est pas l'effet d'une contrainte mais une sorte de « lâcher prise » où le client se laisse aller à la douce facilité de la prise en charge. Il démissionne d'une certaine liberté et d'une curiosité pour se laisser guider dans ses choix par le personnel hôtelier.

Le contrôle du personnel

Les entretiens avec le personnel surlignent la tyrannie des horaires concernant les nombres de soins dispensés à la journée. Les employés évoquent la présence de fiches qui permettent de contrôler chacun de leurs gestes et qui tendent à exiger d'eux un travail à la chaîne. Les personnels témoignent de la difficulté de faire des massages à la « queue leu-leu » car ceux-ci exigent de la force physique. Certains se plaignent de douleurs dans les bras en raison d'efforts prolongés.

Au début du tournage, en 2007, le personnel de l'hôtel déclarait que les Tunisiens n'étaient pas soumis à autant de stress que les Européens. En 2009, une jeune cadre, chef d'étage du centre, avouait l'existence de « malaises » liés aux horaires et un autre infirmier expliquait de manière plus explicite la tyrannie de la surveillance et des feuilles de route comme élément de souffrance au travail. Démystifiant le cliché des Européens « qui ne stressent pas autant que nous ». Le slogan « Tunisie terre de sérénité » est un élément de publicité majeure, si bien que les employés du centre de la thalassothérapie étaient tenus de jouer un rôle strict mettant en valeur une soi-disant « décontraction » construite de manière fictionnelle en opposition à un client « noué ».

Une enquête fine déjoue naturellement ce jeu de rôle dicté par le rapport commercial et fait émerger l'universalité de la souffrance au travail lorsque l'exigence de rentabilité se fait toujours plus pressante sur le salarié.

L'ensemble hôtelier est un espace de mobilités continues qui montre une souplesse remarquable à l'égard des caprices des clients. Les nouvelles activités sont valorisées ce qui stimule les innovations en matière de loisirs. Chaque année il y a « un nouvel élément » qui se

greffe sur de l'ancien. Les activités traditionnelles de type sécurisant (que le client retrouve chaque année) sont harmonisées avec les innovations mettant le curiste dans un état confortable de stimulation rassurante.

L'objectif qui se dégage de l'ensemble des directives de l'hôtel / cure semble inciter le client à une fidélisation. La direction recherche « l'éternel retour » du curiste ; à cette fin, elle valorise une relation personnalisée entre l'établissement et son hôte. Les techniques commerciales insistent sur l'importance des dates. Date anniversaire, date de vacances. Des cadeaux et des promotions sont présentés toute l'année : des week-ends « fête des mères », « fête des pères », « Saint Valentin ». Toute date est exploitée commercialement. Des offres personnalisées « aux meilleurs clients de l'année », au « client le plus ancien », au « club des fidèles » donnent l'illusion d'être un hôte à part. La technique est celle de la « série » ; elle pousse le client à une forme d'*habitus* transformée en addiction.

Il s'agit de pousser le client à devenir addict en stimulant son attachement. Cela exige une bonne maîtrise des agendas scolaires dans différents pays européens. Les promotions sont calculées en fonction des temps morts entre les vacances scolaires.

Les prix sont toujours affichés en euros. Les promotions sur les soins insistent sur la comparaison des tarifs entre la Tunisie et l'Europe. Les journées exceptionnelles sont fréquentes. Le *marketing*, très dynamique, est censé provoquer la compulsion d'achats. Parfois, cette stratégie commerciale se trouve à la limite de l'agressivité et de la manipulation. Il arrive d'ailleurs que des clients se plaignent de cette insistance pour les pousser à l'achat – certains utilisent de manière humoristique l'expression « pousser au crime » – par des techniques spécifiques et utilisent le terme de « harcèlement » commercial. Provoquant de la part du curiste des attitudes ambivalentes allant de l'agacement à l'amusement. D'aucuns admettent se sentir traités comme des « pigeons » et certains négociants tunisiens choisissent le terme de « chasse » ou de « pêche » lorsqu'ils sollicitent pécuniairement un touriste pour une quelconque dépense.

« Je vais pêcher cette après-midi car il y a un arrivage de poissons ! » évoquait avec un certain humour un médiateur commercial à propos de l'arrivée d'un car de touristes. Son rôle était d'aller chercher le touriste pour l'emmener dans un magasin où le patron dudit local lui donnait une commission sur tout achat du client.

Il s'agit d'un comportement commercial répandu dans la plupart des pays touristiques où une main-d'œuvre écartée des grands bénéfices de ces

complexes tente de recueillir des « miettes » de profits. Tant il est vrai que ces grands ensembles ont appartenu à une élite fermée proche du pouvoir. Aussi, ces petits *jobs* d'été peuvent-ils apparaître comme la manifestation de cette inégalité dans la répartition des bénéfices touristiques.

La survalorisation de la distinction sociale

L'ensemble des entretiens filmés surlignent l'importance de l'appartenance à une classe sociale ou à une catégorie. Les entretiens avec les curistes sont unanimes dans le surinvestissement de la catégorisation sociale et dans l'insistance de la distinction. L'entretien avec Josette, aide-soignante française de la région de Blois, évoque ce surdéterminisme de la « consommation » de loisirs comme un élément fondamental de distinction.

« Je ne me mélange pas aux femmes huppées ou avec les saintes-nitouches. Les plus bourgeoises sont les pires. Elles font pleins de chichis, mais après on les voit sur les plages avec des jeunes tunisiens de moins de vingt ans qu'elles. Les "bourges" sont les plus immorales ».

Il s'agit d'un constat de type « populaire » (ou même populiste) que l'on retrouve très fréquemment, affirmant la conviction d'une hypocrisie de classe et d'un mensonge lié à l'argent. Josette passait son temps à se moquer des bourgeoises en mal de relations amoureuses et à leur rapport de mystification à la réalité. Il y a également une accusation de type morale : les bourgeois sont suspectés de perversion.

L'élite est accusée de consommation sexuelle de type « immorale » et « payante », bref, de la perversion de type capitaliste.

« Ils croient qu'ils peuvent tout acheter ! ».

L'assimilation bourgeois / cochon est clairement exprimée par Josette. Il s'agit de critiques qui ne surprendront pas les sociologues, tant dans les enquêtes, les curistes insistent sur la thèse de vie « dissolue » et de libertinage des élites. Il s'agit également de stéréotypes largement répandus dans les classes dites populaires. Ce qui, d'une certaine façon, peut porter à un certain étonnement c'est la longévité et l'enracinement de ce jugement.

Dans le cadre de l'hôtel / cure, l'enquête s'est limitée aux clientes pour des raisons de commodité de posture. Les témoignages sont quasi uniquement féminins. La caméra s'est donc retrouvée au cœur de cette enquête. La méthode de l'enquête filmée utilisée depuis de nombreuses années sur différents terrains a, pour la première fois, été l'agent et le déclencheur d'un phénomène d'accusation sociale. En effet, des femmes qui semblaient s'accorder parfaitement dans leur diversité sociale dans

les espaces communs (restaurants, piscines, cabines de soins, bars) et semblaient partager des valeurs communes changeaient de comportement devant la caméra.

Josette utilisait l'humour comme arme d'intégration sociale et se présentait en public comme « très sociable et consensuelle » même avec les femmes qu'elle identifiait comme « huppées ». Il avait été précisé, dans un protocole d'accord préalable, que le film était destiné à un public large et serait diffusé à la télévision. Néanmoins, dès que la caméra se resserrait sur Josette, elle chuchotait des critiques extrêmement accusatrices sur les autres femmes. L'entretien filmé étant censé « passer à la télévision », la signification de ces « confessions chuchotées » à la caméra semblaient hors sujet.

C'est plus tard, en interrogeant Josette sur ses émissions télévisées préférées, qu'il fut évident que celle-ci s'inspirait de *reality show* et de la télé réalité pour improviser des digressions « faussement secrètes ». L'isolement de type « confidentiel » avec la caméra était calqué sur ce type d'émission. La télé réalité a pour ressort dramatique d'isoler indument un protagoniste pour le mettre en situation de très grande proximité avec le public dans une « prise à témoin » où s'installe l'illusion d'une relation privilégiée entre l'acteur du jeu et les spectateurs. Aussi, cette instrumentalisation de la caméra par les femmes, objet de l'enquête, s'est faite à l'insu du chercheur. Tout se passait comme si les femmes avaient elles-mêmes établi la règle du jeu et que celle-ci avait été calquée sur *Secret Story* et les différentes émissions mettant à nu des compétiteurs isolés dans un espace donné où ils sont livrés à l'observation du public. L'objectif des productions étant de flatter la curiosité « malsaine » du spectateur à l'égard des candidats.

Le spectateur / voyeur consomme de manière gourmande les faiblesses des candidats. Toutes les mesquineries, les coups bas, les jalousies et les délations sont livrées dans ces confessionnels. L'indécence est un pilier de l'audimat des *reality show* (*Secret Story*, *Nice People*, *Love story* et même la *Star Academy*) ; des programmes que le chercheur découvre grâce à Josette au cours de cette enquête !

Il faut rappeler que le cœur de ces émissions est d'enfermer des candidats et de les surveiller par un système vidéo. La société néerlandaise Endemol, en 1999, a été la première, en Europe, à lancer le concept avec l'émission *Big Brother*. Largement exporté, ce concept fait rage dans le monde entier provoquant une « révolution mondiale » dans le domaine de la télévision et que l'on peut classiquement qualifier de phénomène de société. Inspiré par ce modèle, M6 lance *Loft Story* qui, pour la première

fois, dans les années 2000, fait ouvertement appel à la délation des candidats. Ces programmes ont été justement qualifiés de *trash* (poubelle) par les chaînes concurrentes qui les ont cependant toutes reprises : la *Star Academy* de TF1 se trouve dans le droit fil du concept créé par la télé réalité. Un modèle qui s'est également exporté au Maghreb et dans certains pays asiatiques comme en Inde (*Indian Star*).

Cette culture télévisuelle, inconnue au chercheur de cette étude, a pu également faire montre de son caractère mondial et multiculturel. L'enquête permettant de saisir sa large influence sur les classes moyennes. Un impact si profond qu'il faisait irruption au cœur d'une enquête sans y avoir été invité.

C'est ainsi qu'Irène, soixante-deux ans, femme de médecin de province, se complaisait en public d'évoquer son époux, ses enfants et sa famille en donnant l'impression d'une vie parfaitement rangée aux femmes qui partageaient les espaces communautaires avec elle. Elle était venue faire une cure d'amincissement avec sa meilleure amie. La dite meilleure amie ayant chuchoté à la caméra « qu'elle avait un amant tunisien de 20 ans de moins qu'elle ».

« Elle joue à l'épouse et on lui donnerait le bon Dieu sans confession. Or, cette cure est un prétexte. Tous les soirs elle est chez son amant. Les parents la reçoivent et elle paye des ordinateurs et des portables à la famille. Elle habille entièrement le jeune. Elle n'arrête pas de raquer ! Cela lui coûte un argent fou ! Mais elle a les moyens ! »

La cure jouait le rôle d'alibi et « la meilleure amie » s'était également faite offrir le voyage / cure contre sa participation au *story board*. Aussi lorsque Josette évoquait les « femmes huppées », elle faisait référence au cas d'Irène. Tous les clients de l'hôtel connaissaient le jeu de rôle d'Irène grâce aux confidences de la « meilleure amie » qui s'était largement confiée sur les mensonges et l'hypocrisie d'Irène, qui, par ailleurs, était pleine d'attentions pour cette amie... À un certain moment de l'enquête, la caméra est devenue une forme d'instrument d'accusation des comportements de l'Autre. Servant de « défouloir » à une forme de jalousie sociale dont la violence pouvait surprendre.

Le livre de Jean-Paul Brodeur et de Fabien Jobard pose cette question cruciale de la délation et de ces invites comme phénomène récent. En effet, il est question d'un comportement datant des années 2000. Une attitude paradigmatique d'une certaine évolution de nos sociétés.

Dans son article de 1984, Luc Boltansky opère la distinction entre l'accusateur qui dénonce (une injustice) du délateur qui vise un individu

(Brodeur et Jobard, 2005, p.12). Ces auteurs nous disent que la délation est « une pratique guidée par l'intérêt et effectivement rémunérée » (p.13).

Dans le cas qui nous intéresse, la délation est gratuite. Elle se rapproche plus d'une violence ordinaire de voisins jaloux, d'un règlement de compte se rapportant au délateur de l'époque de Vichy. Dans les années quarante, le délateur utilisait la lettre anonyme envoyée aux autorités (police), alors que dans l'expérience de l'enquête tunisienne, c'est à la caméra que l'on « balance » des secrets. Des « infos » qui humilient l'Autre et provoquent un petit meurtre symbolique. C'est une forme de blessure qui instrumentalise non plus l'autorité mais les moyens modernes de communication. L'audiovisuel ou la télévision susceptible de fabriquer ou de défaire les « réputations ». Une opération banale de « voisinage » qui n'en cache pas moins sa « méchanceté ». Une cruauté gratuite ou peut-être pas ?

Les objets de la distinction sociale comme les sacs ou les vêtements étant des signifiants forts et les déclencheurs de ces délations. Josette s'esclaffait pour se moquer de la femme de médecin :

« J'ai vu Irène descendre au restaurant dans un pantalon en skaï ! J'étais morte de rire ! C'était d'un ridicule ! D'une vulgarité ! Pourtant elle a les moyens, riche comme elle est, de s'acheter un pantalon en cuir ! Mais, non, ce skaï d'un mauvais goût montre qu'elle n'est pas riche depuis si longtemps ! ».

La salle de restaurant du soir étant le haut lieu d'habillage et de déshabillage social où chaque vêtement et son prix sont sujets d'observations minutieuses et seront les objets de conversations du lendemain. En ce sens, ce comportement demeure assez proche des distinctions de l'époque grand hôtel où les usages des uns et des autres et les vêtements n'étaient en quelque sorte que des signatures de situations sociales.

De leur côté, les clientes « huppées » sont souvent des femmes qui ont également des vies professionnelles denses et refusent d'être caricaturées comme des « fainéantes qui se font masser toute la journée ». Une cadre dans une entreprise, au pays de Galles, exprime son amertume de se voir ainsi perçue par les Tunisiens – comme « oisives lascives » – et revendique le droit de pouvoir « décompresser ». La cure était pour elle le seul moment de détente de l'année. Les perceptions de l'autre se déclinent souvent sur le mode de l'outrance et de la caricature.

Les Tunisiens caricaturent les Français et inversement en s'amusant des différences culturelles qui sont continûment rappelées dans les conversations entre curistes et personnels.

La minceur des françaises est également un sujet qui revient et les comparaisons sur les femmes, le corps des femmes est également le lieu de ces observations et l'objet d'un inventaire de différences entre « Eux » et « Nous ».

Le terrain effectué en 2007, en période d'offre de vacances promotionnelle, voyait coexister dans l'hôtel une clientèle hétérogène. Des catégories sociales qui généralement se côtoient peu se retrouvent en situation de grande proximité physique et culturelle ; assises aux mêmes tables dans les réfectoires. Les catégories s'observent et ne se mélangent que forcées ; dès lors qu'il y a choix d'agrégation, les personnes se regroupent par catégorie. Selon une logique de capacité pécuniaire et de consommations en vacances. Bref, nous avons pu observer que la loi d'association était essentiellement celle de la consommation conformément à l'adage « dis-moi combien tu dépenses, je te dirai qui tu es ! » mêlant ainsi la dépense à l'identité sociale de la personne.

Trois thématiques ne cessent de revenir dans le discours des curistes :

L'avarice des uns et des autres, les relations extraconjugales et la comparaison entre « Eux » et « Nous ». L'ensemble se ramenant à des classifications sociales et à un besoin continu de situer l'autre socialement. Cette observation de la clientèle curiste de la fin de la première décennie du XXI^e siècle nous apporte plusieurs éléments intéressants sur l'histoire de la longue durée dans l'histoire du voyage et du tourisme en Tunisie.

Celui-ci s'inscrit dans la longue durée et, au début du XX^e siècle, des clients aisés faisaient la même recherche alliant la cure au grand hôtel (la station thermale). La fréquentation de ces ensembles était homogène socialement. Les bourgeois y restaient « claqué murés » entre eux (l'entre soi) et ces espaces étaient des hauts lieux de reproduction. Il pouvait y avoir quelques « parvenus » hissés jusqu'ici grâce à leur réussite. Les railleries et les moqueries polies à l'égard du « parvenu » faisaient partie du jeu social de la distinction. Le distingué se moquait du parvenu. Le bien élevé jouait admirablement du piano et portait des habits bien coupés et sobres alors que le nouveau riche brillait des mille feux du clinquant, du rutilant. Ses chaussures étaient trop cirées, ses bijoux trop voyants et ses manières excessives. Dans ces lieux très codifiés où les « enrichis » étaient moqués, de manière exagérée, on ne trouvait cependant pas de « pauvres ». La bourgeoise ne mangeait pas au restaurant avec sa femme de ménage. Cette réalité inconcevable aurait brisé les codes de convenance.

Au début du XXI^e, Josette, appartenant au sous-prolétariat de la médecine hospitalière, dîne à la table d'une châtelaine venue profiter de sa promotion « Tunisie / cure » pendant le week-end de la Saint Valentin. Par le jeu de la consommation *low cost*, des catégories qui s'ignorent en temps ordinaire partagent les mêmes espaces lors de cette parenthèse de la cure. On pourrait donc évoquer sur la longue durée un processus de démocratisation des vacances, du voyage et des cures qui jusque là étaient l'apanage des plus riches.

Nos conclusions rejoignent ici celles des théoriciens de « l'hybridité » comme phénomène culturel lié à la mondialisation et à sa créolisation en œuvre. Une mixité en action continuelle qui traverse les espaces. La mise en mobilité de masses toujours plus importantes favorisant des *miscellanées* toujours plus intenses.

Cette mobilité qui débouche sur une théorie de l'hybridité sociale comme phénomène multicolore en constante progression propose une rupture avec la société du siècle dernier que l'on a tendance à percevoir comme homogène et enracinée. En 1920, seuls les privilégiés se mettaient en route pour des voyages de découverte et de saveurs exotiques. Du tourisme des *happy few* nous sommes passés aux mouvements de masse et à la disparition des univers exotiques. Les voyages élégants des érudits à *Salammbô*, pour Flaubert ou ces autres grands écrivains qu'étaient Chateaubriand ou Alexandre Dumas, ont produit de grands textes littéraires. Ces auteurs cherchaient en Tunisie une forme de pureté, de vérité et d'authenticité (Denise Brahimi, 2008).

De nos jours, il n'y a pas de très grande classe à parler de son retour d'Hammamet. Aujourd'hui, un auteur à la mode parlera plus volontiers des « cerfs-volants de Kaboul » que des babouches du souk de Djerba. La dignité du voyage étant proportionnelle à sa rareté, la Tunisie en s'érigeant destination privilégiée des classes moyennes est délaissée par le tourisme « des plus riches ».

Historiquement, ce qui constitue un élément de continuité, c'est l'expression d'un certain mépris des plus « nantis » pour les lieux fréquentés par « le peuple ». L'élément de continuité entre le thermalisme colonial et les établissements de thalassothérapie des années 2000 se trouve dans le surdéterminisme des apparences apportant des limites à ce modèle d'hybridité à l'œuvre dans ces espaces mondialisés.

Les frontières sociales existantes se renouvellent, le multiculturalisme ne débouche pas sur l'abolition de la différence. Au contraire, cette enquête nous rappelle les conclusions de l'ouvrage de Norbert Élias sur les logiques de l'exclusion. Au terme d'une enquête dans un quartier de

banlieue d'une grande ville industrielle prospère des Midlands, en Angleterre, Winston Parva, en 1959-1960, nous observons une population très homogène (socialement, économiquement et ethniquement) qui met toute sa culture symbolique au service d'une ségrégation sociale entre ceux du haut et ceux du bas. La zone 2 se jugeait supérieure à la zone 3 alors que les habitants appartenaient à la même classe ouvrière ; opérant une coupure sur les anciens et les nouveaux migrants dans la cité. Une distinction reposant sur de simples représentations des anciens sur les nouveaux. L'enquête nous permettait de comprendre les préjugés comme promoteurs d'un racisme sans race. Inventant de la distinction par un besoin fondamental de produire de la « différence ».

Les plus vernis des voyageurs sont à la recherche de l'insolite, du singulier, voire de l'excentrique. Ce dépassement continu conduit les « milliardaires » jusqu'au tourisme de l'espace qui demeure la forme la plus récente et la plus luxueuse du tourisme contemporain.

Nous sommes donc bien en présence d'un modèle libéral qui se situe dans le « moyen » et dans la mise en circulation de millions de touristes ordinaires. Un modèle tunisien qui s'adapte parfaitement aux règles de la mondialisation et aux circulations par le milieu des catégories moyennes. Que ces dernières soient européennes ou des pays voisins, il y a une hégémonie des clients par la consommation. Un nivellement par le milieu. L'objet du film documentaire *Thalasso* a été la mise en image des rencontres de ces classes moyennes et leurs contacts au moment de la cure. Le film questionne la réalité de ces rencontres entre Algériens, Libyens, Français, Allemands et Italiens. Il interroge la notion de nouveau cosmopolitisme par le milieu. L'existence d'un multiculturalisme façonné par la consommation des classes moyennes.

Le documentaire tente de montrer la cohabitation de « co-mondes » parfois indifférents les uns aux autres mais souvent réunis par des consommations partagées. Il surligne l'importance de la culture télévisuelle et des comportements nouveaux comme produits dérivés de la télé réalité. Les attitudes face à la caméra soulignent l'émergence du mode de la délation comme fonctionnement (récent) collectif de groupes plus particulièrement en situation d'enfermement.

L'enquête aura également permis de montrer que les associations entre différentes nationalités étaient moins exclusives que celles entre groupes sociaux aux dépenses inégales. Des affinités électives entre personnes appartenant à des horizons variés pouvaient naître mais toujours sur la base de proximités sociales ou du moins de « pouvoir d'achat » équivalent.

Conclusion : ces consommations favorisent-elles l'émergence d'une culture ?

La culture de la plage est celle du corps bronzé, jeune, sportif, habillé avec les marques à la mode. Les souks de Nabeul mettent en scène cet engouement pour les imitations des grandes signatures notamment en matière de maroquinerie. Bref, une culture du paraître *low cost*, le pas cher « clinquant » (*tacky*) érigé en étalon comme en témoignent les produits les plus vendus. Cette consommation unit les différentes classes moyennes autour d'une circulation d'objets inauthentiques (contrefaçons) et d'un culte du corps.

Le film *Thalasso* réalisé d'après ces entretiens filmés, les co-mondes de ces complexes touristiques démontrent que les relations se tissent souvent autour des désirs ou des frustrations et l'observation des interactions ne conclue pas, pour le moment, à l'émergence d'un cosmopolitisme culturel autour d'une idée mais autour de la performance corporelle, du ressourcement physique dans un aspect décoratif et récréatif. Il s'agit de culture de la récréation inspirée par la télé réalité.

Le contact se fait autour du corps et de sa mise en scène. Par le sport et les activités de la plage. Être beau, se refaire une santé, retoucher un endroit du corps (comme si celui-ci n'était qu'un vêtement), le tatouer, participant d'une nouvelle culture de l'étalement des corps et de sa mise en scène dans l'espace public. Un culte du corps très occidental, reflet de notre monde capitaliste et industriel qui valorise le rendement, la performance et la compétition. Les corps sont traités comme une matière à façonner, une machine à dompter, le modèle parfait étant un corps grand, jeune et mince.

Le phénomène de balnéarisation est ainsi un des effets de cette culture de masse. Le Maghreb s'impose dans un marché grâce à des coûts qui permettent de démocratiser l'accès à ce modèle. Historiquement il y a bien eu une lente évolution. L'historienne américaine Joan Jacobs Brumberg, en s'appuyant sur des journaux intimes de jeunes filles au XIX^e siècle, a démontré qu'à cette époque très peu de jeunes filles évoquaient l'existence de complexe physique lié à un surpoids ou une grande taille. L'anthropologue Suzanne Marchand (*Le corps parfait*) confirme ce qui a déjà été analysé en affirmant que le rapport au corps a changé en Occident dans les années 1920. La première guerre mondiale étant un *turning point* dans l'histoire de la mise en scène des corps sociaux.

Cette période a également été marquée par l'apparition de la mode des bains de soleil et de la peau basanée. Pour bronzer, on était dans

l'obligation de se dénuder et de s'exhiber. Cette période qui consacre l'exposition corporelle correspond également à un moment historique particulier. Il coïncide avec le traitement des « gueules cassées » et la demande hospitalière qui en est la conséquence, après la première guerre mondiale. Le nombre considérable de reconstructions plastiques pour les blessés a formidablement fait évoluer la chirurgie esthétique.

L'ensemble de ces changements a modifié graduellement notre relation au corps. Le phénomène est donc historiquement repérable. Il est question d'une évolution qui s'est faite sur un siècle en Occident. Cent ans de dévoilement progressif des corps sur les plages. Les maillots de bain du début du siècle sont de réels habits et, avec le temps, ils obéissent à la loi de « la peau de chagrin ». De la petite robe de bain au *string*, l'évolution s'est faite sur trois générations.

Dans le monde arabe, les résistances à ce déshabillage sont remarquables et, sur les plages de Tunisie, le phénomène de mondialisation de la mode n'a pas imposé les rétrécissements du maillot de bain. Au contraire, comme le démontre Stéphane Héas (Scienceandvideo, 2009) les baignades des Tunisiennes « entièrement habillées » sont fréquentes et d'autant plus identifiables que des touristes sur les mêmes espaces se dévoilent toujours plus et plus loin. Il remarque que les femmes voilées sont entre elles sur la plage de Bialik et que la seule touriste « torse nue » finit par se rhabiller sous la pression des regards (Héas, 2009).

« La résurgence des contraintes vestimentaires, le voile et la tenue intégrale participent de cette oscillation entre libération et contrainte ».

Au-delà de la nudité, il y a un recadrage visuel sur une partie du corps afin de le mettre en vedette. En 2010, l'exposition du nu est largement dépassée pour une mise en scène plus subtile. Certains vêtements ne sont conçus que pour permettre de mieux faire valoir ses tatouages. Des nouveaux bijoux ont fait irruption sur le marché afin de surligner la nudité et de la dépasser. Il y a une hypermonstration des corps dans un bal où les classes moyennes restent entre elles. En Tunisie, elles peuvent s'offrir des soins qui seraient hors de portée pour elles en Europe. L'intérêt culturel pour la langue et les usages de l'Autre demeurant largement périphérique ou limité à son aspect le plus folklorique, telles les danses du ventre dans les soirées de ces hôtels. Toutefois, si telle est la tendance générale, il existe également, autour de ces comportements stéréotypés, toute une gamme de négociations et de compromis plus nuancés et plus intéressants.

Force nous a été de constater que les véritables rencontres modifient les comportements. Parfois des curistes décident de s'installer en Tunisie et

mettent en place une nouvelle vie au Maghreb. C'est le cas de certains retraités mais également de plus jeunes et des nombreux mariages mixtes qu'occasionnent ces nouveaux échanges entre classes moyennes. Là encore, ces nouvelles unions marquent une progressive évolution des sociétés vers la mixité et se trouvent en rupture avec l'époque coloniale. Période qui ne favorisait pas l'émergence du mélange mais se tournait vers la reproduction *intra-muros*.

Références bibliographiques

- Bernault F. (dir), *Enfermements, prison et châtiment en Afrique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Khartala, 1999, 505p.
- Brahimi D., *Voyageurs dans la régence de Tunis*, Carthage, éditions Carthaginoiseries, 2008, 207p.
- Brodeur J.-P. et Jobard F., *Citoyens et délateurs. La délation peut-elle être civique ?*, Paris, éditions Autrement, collection « Mutations », n°238, 2005, 217p. (accessible sur le site « classiques des Sciences Sociales, <http://bibliotheque.uqa.ca/>)
- Camau M., Zaïem H. et Bahri H., *État de santé, besoin médical et enjeux politiques en Tunisie*, Paris, éditions du CNRS, 1990, 290p.
- Élias N., *Logiques de l'exclusion*, Paris, éditions Fayard, 2001.
- Goffman E., *Asiles. Étude sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979.
- Héas S., *Les plages de Bialik (Tunisie)*, Scienceandvideommsh.univ-aix.fr, 2009.
- Héas S., *Les virtuoses du corps, enquête auprès d'êtres exceptionnels*, Paris, Max Milo, 2010, 254p.
- Le Houérou F., *Passagers d'un monde à l'autre, migrants forcés éthiopiens et érythréens*, Paris, L'Harmattan, 2004, 201p.
- Le Houérou F. (dir), « Migrations Sud-Sud », *REMMM – revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 119-120, novembre 2007, 320p.
- Jacobs Brumberg J., *The Body Project: An Intimate History of American Girls*, Vintage, Random House, USA, 1998, 336p.
- Marchand S., *Rouge à lèvres et pantalon. Des pratiques esthétiques féministes controversées au Québec – 1920-1939*, Montréal, HMH, 1997, 162p.

- Mathloudi Y., « Croissance des déséquilibres dans les pays du Maghreb », dans Mathloudi Y. (dir), *Les économies émergentes*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.123-139.
- Mathloudi Y., « L'"émergence" : contenu du concept et évolution des expériences : introduction », dans Mathloudi Y. (dir), *Les économies émergentes*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.17-25.
- Nys J.-F., « Les nouveaux flux de migrations médicales », *La Revue Internationale et Stratégique*, n°77, Printemps 2010, p.25-33.

CHAPITRE XII

Les relaxations au Maghreb aujourd'hui : des versions mixtes et édulcorées entre Orient et Occident ?

Stéphane Héas

(sociologue, maître de conférences HDR à l'université
européenne de Bretagne, laboratoire VIPS – Violences,
identités, politiques, sports)

Hafsi Bedhioufi

(docteur en sociologie, directeur de l'unité de recherche
« Psychologie du sport », ISSEP de Ksar Saïd,
université de la Manouba, Sousse, Tunisie)

Les méthodes de relaxation et de détente se sont largement développées dans les pays du Nord (Héas, 1996, 2004, 2007 ; Réquillé, 2010). Elles font désormais partie d'un ensemble de méthodes psychocorporelles très en vogue dans ces sociétés. Plusieurs centaines de techniques sont désormais proposées. Il n'est pas toujours aisé de déterminer, au premier abord, les spécificités réelles de chacune d'elle. Demeure un syncrétisme technique intéressant : les emprunts aux aires culturelles asiatiques (yoga, massage indien, thaïlandais, Qi Gong, etc.), mais les aires africaines ne sont pas en reste (massages notamment dans leur version « énergique », détente en milieu humide avec le *hammam*, etc.).

Les techniques corporelles qui sont autant de méthodes culturelles migrent sans cesse, elles s'exportent, s'importent, se transforment dans un mouvement d'acculturation dynamique (Ech Cherif-El-Kettani-Hajoui, 1985). La détente et le ressourcement prennent alors les contours d'un mixe technique, avec des adaptations continues. Les changements

politiques (décolonisation, mai 1968, etc.), économiques (balnéarisation, massification du tourisme), ne sont pas étrangers à ces évolutions des techniques corporelles / culturelles...

En France aujourd'hui, des dizaines de milliers de pratiquants se relaxent, se forment à l'une ou à l'autre des multiples offres proposées, et ensuite pour certains, proposent des actions relaxatives de type éducatif, ludique mais aussi thérapeutique. Les premiers recensements quantitatifs dans ce pays sont présentés sous une forme synthétique par l'Institut national des Statistiques et des Études économiques (INSEE) en 1997¹. Ce dénombrement des pratiquants légitime à l'échelle nationale leur importance sociale et culturelle. Désormais, il n'est plus possible de les présenter comme des pratiques marginales. Elles mobilisent des dizaines de milliers de personnes en France, souvent d'une manière régulière et quotidienne. Elles concernent des centaines de praticiens, parfois détenteurs de diplômes d'État, tels les sages-femmes, infirmiers, médecins généralistes ou spécialistes, psychomotriciens, masseur-kinésithérapeutes, etc. Cet engouement ne se dément pas :

« Les activités liées aux soins corporels ou au bien-être (instituts de massages, relaxation, sauna...) sont en nette augmentation (+ 36 % par rapport à 2006) » (Tellier, 2008).

Ce taux de croissance est trois fois plus important que le taux moyen de création d'entreprise en France. De ce point de vue, si en Occident se sont développées des techniques de relaxations indigènes (Jacobson, Schultz, etc.), elles ne sont pas fermées sur elles-mêmes. Les emprunts exotiques (Asie, Afrique, dont Afrique du Nord) sont foison. Le syncrétisme technique et référentiel n'est pas la moindre des caractéristiques de ces pratiques corporelles contemporaines, largement diffusées à travers le monde.

En Tunisie, une tradition consiste à construire, dans chaque agglomération, un *hammam*. Ce lieu de purification rituelle et de relaxation, dans un milieu humide, s'est transformé au fil du temps, dans sa vocation ainsi que dans son architecture. Il demeure cependant un endroit particulier des relations sociales tunisiennes... non mixtes. Les offres de relaxation « sèche », en dehors des *hammams* semblent à priori moins présentes. Nous verrons qu'elles sont pourtant en fort développement avec des emprunts également importants à d'autres aires culturelles comme le Japon.

Notre hypothèse générale est que l'utilisation des huiles de massage semble établir un lien entre les formes de relaxation sèches et humides. D'un point de vue anthropologique, cette distinction est primordiale. Le

sec et l'humide constituent, en effet, des éléments classiques des conceptions cosmogoniques et/donc corporelles et psychologiques en Occident depuis Hippocrate au moins, précisé par Galien (Ubaghs, 1838, p.161 ; Tandel, 1845, p.211), mais aussi en Afrique avec notamment l'influence chrétienne (Bureau, 2002, p.264). L'anthropologie structurale n'a pas hésité à proposer des oppositions binaires fondamentales dans les mythologies où cette distinction est fortement agissante, quel que soit le lieu ou l'aire culturelle (Lévi-Strauss, 1964-1971). Sans emboîter le pas de cette optique théorique par trop rigide, nous allons tenter de préciser l'offre de relaxation tunisienne à l'aune de celle développée dans l'ancien pays colonisateur.

Des pratiques soignantes ludiques et... professionnelles

Aujourd'hui, toute politique de santé doit obligatoirement composer avec elles sous peine d'être en total décalage avec les souhaits des populations, mais aussi de groupes professionnels constitués de praticiens médicaux, paramédicaux, non médicaux. Cette prise en compte est renforcée actuellement par l'influence de plus en plus prégnante ces vingt dernières années d'associations de défense des usagers de la médecine, classique ou non. Cette présence contribue à rééquilibrer les forces en présence : véritable révolution des usages de la santé en France². Les questions de la santé peuvent ainsi devenir des interrogations et des actions citoyennes... appropriées, mais aussi mobilisées par les « usagers » eux-mêmes (Pignarre, 2004). Au Nord, l'horizon des méthodes de relaxation s'est éclairci en termes d'acceptation sociale et culturelle. L'ouverture progressive de nombreux sous-secteurs du soin (chirurgie, rééducation, puériculture, obstétrique, etc.) a progressivement contribué à légitimer un ensemble de pratiques, hier, complètement marginalisées. Précisons ici ce mouvement d'acceptation sociale et médicale.

Si de nombreuses initiatives pionnières – Schultz et Jacobson formalisent en 1912 tous les deux, leur propre technique, séparément et sur des continents différents : l'Europe et l'Amérique – jalonnent l'histoire de ces pratiques en dehors de l'orthodoxie médicale et psychocorporelle, c'est à la fin des années cinquante et des années soixante que se sont développées, aux États-Unis tout d'abord puis en Europe, des initiatives et des expériences de la part de philosophes, de psychologues, de psychanalystes, de médecins, etc. (Héas, 1996, 2004).

Ces expériences, progressivement transformées et codifiées sous forme de techniques, visent à obtenir la réintégration du bien-être corporel du

pratiquant dans sa vie de tous les jours. Les maîtres à penser et à agir sont, entre autres, Wilhem Reich, Arthur Janov, Alexander Lowen, Frederik Perls, etc. Le premier a exposé ses conceptions dès les années cinquante (1952), tandis que les autres l'ont fait, comme la grande majorité, de 1965 à 1975 : les traductions françaises des écrits des trois derniers auteurs précités datent respectivement de 1975, 1976 et 1977. Les titres mêmes de ces ouvrages de référence, à forte visée vulgarisatrice, sont éloquentes : *La fonction de l'orgasme*, *Le cri primal*, *Le plaisir*, etc. Tous ont été, et sont toujours, des *best-sellers* de l'édition. Un dossier récent consacré spécifiquement au Développement personnel (DP – nouvelle appellation de cet ensemble de pratiques) et présentant l'Hypnose ou le *Training* Autogène par exemple, rappelle ce point et les réticences progressivement dépassées par les éditeurs voulant préserver une image scientifique et sérieuse.

« Les milieux académiques restent si rétifs que Dunod, éditeur d'ouvrages pys classiques, soucieux de ménager les susceptibilités de ses auteurs, a choisi de publier le DP sous une autre marque, InterÉditions³ ».

Ces succès ont participé à l'essor, et finalement à la massification du phénomène social de ces usages. Aux débuts des années 1980, Éliane Perrin réalise une enquête participante au cœur de ces stages corporels (Perrin, 1985)⁴. Elle analyse un échantillon des écrits des « pères fondateurs » : tous parlent de thérapies et tous manifestent un souci à la fois théorique et prosélyte. Dans son analyse sociologique des nouveaux procédés développés par ces précurseurs, É. Perrin cherche à préciser d'une part les conditions sociohistoriques qui ont facilité l'émergence de ces nouvelles thérapies, et d'autre part les analyses sociales sous-jacentes de ces auteurs tout autant que leurs compréhensions de la normalité, de l'anormalité ou alors des bienfaits d'une thérapie par le corps.

Une émergence contre-culturelle

Ces « nouvelles » thérapies, dont une partie est importée des États-Unis, sont parfois caractérisées de Mouvement du Potentiel Humain (MPH) : elles se sont déployées de concert avec la Psychologie humaniste en Californie dans les années soixante. L'institut d'Esalen y est considéré comme le noyau dur, voire comme le tremplin, de « la contre-culture américaine qui est devenue la culture des rencontres⁵ ». Les nouvelles thérapies commencent à connaître un succès très important en Europe aux débuts des années 1970.

Le terrain est favorable dans la mesure où ce sont des années marquées notamment par de fortes critiques de la vision du corps machine. La société de production et de consommation de marchandises est remise brutalement en cause : la représentation de l'homme comme un producteur d'autres êtres humains, d'idées, de machines, etc. apparaît réductrice. Or,

« Cette crise de la conception du corps et de l'esprit entraîne avec elle tous ses sous-produits, la médecine occidentale, par exemple, fondée sur la planche anatomique et la dissection du cadavre » (Perrin, 1985, p.47).

Afin de dépasser cette société dualiste et l'idéologie matérialiste, différentes voix s'élèvent. Certains mouvements prônent un retour à une vie communautaire ou bien à une vie proche de la nature (les *babas cool*, les *hippies*, etc.). Dans le monde de la santé, mais aussi dans une optique transversale, la psychosomatique⁶ démontre alors l'association inextricable du corps et de l'esprit à chaque moment de la vie. Dans ce cadre, la thérapie au sens large ne doit plus simplement soigner l'un (le corps) ou l'autre (l'esprit) mais la combinaison des relations complexes entre les deux... sans jamais perdre ni l'un ni l'autre de vue. *De facto*, les buts des stages corporels apparaissent ambigus : s'agit-il de se former, de se libérer, ou bien de se soigner ?

Ces trois visées semblent commutatives : toute formation serait thérapie, toute libération, formation, toute thérapie, libération, etc. Le corps prôné par ces pratiques en vogue à l'époque et dont l'essor ne se dément pas vraiment depuis (malgré des difficultés concrètes pour vivre à partir d'elles !) ne se reconnaît plus dans celui de la médecine allopathique, tandis que l'esprit n'est plus restreint à l'interprétation psychanalytique traditionnelle.

Donc, au-delà de la scission du corps et de l'esprit, les nouvelles méthodes corporelles louent l'être humain interagissant en lui-même, avec les autres, dans son milieu environnant (écologique)... Ce faisant, elles cristallisent un mouvement contre-légitime par excellence puisqu'elles prennent le contre-pied des conceptions hégémoniques et plus précisément de la « définition moderne du corps ». Pour David Le Breton, dans les sociétés occidentales,

« L'homme est coupé de lui-même, des autres et du cosmos. Le corps est le résidu de ces trois retraits [...] Le corps est un reste » (Le Breton, 1990, p.46-47).

Les méthodes de relaxation proposent, en ce sens, une conception opposée insistant fortement sur un certain ralliement :

« L'exploration sensorielle que favorise le caisson d'isolation, la sophrologie, les massages, le yoga, entre autres techniques, se proposant un usage inédit du corps, traduit une nécessité anthropologique d'une alliance nouvelle avec une corporalité sous-utilisée dans la modernité » (Le Breton, 1990, p.129 ; voir aussi Loux, 1990).

Des pratiques, tampons des tensions économiques, et aujourd'hui prémisses de revendications sociales...

Le travail sur soi exigé par les nouvelles méthodes psychocorporelles n'est-il pas en lui-même contradictoire avec la volonté de ces pratiquants de se libérer des entraves qui pèsent sur l'homme ?

É. Perrin indique l'atmosphère de sérieux qui entoure ces pratiques. Le rire n'est pas de mise, la quête de soi nécessite effort et morale : les participants à ces stages corporels sont réunis afin de résoudre des problèmes... leurs problèmes essentiels. Pourtant, les paroles mêmes prononcées lors des rencontres sont désocialisées : il n'y a pas véritablement d'échange, les mots décrivent seulement l'expérience intérieure à vivre. Le vécu intérieur de chaque pratiquant répond largement à une logique groupale d'imitation, d'éducation comme nous nous en sommes personnellement rendus compte lors d'un stage près de Lyon (Héas, 1992)...

Les contacts corporels consentis pendant les stages sont de la même manière des parenthèses, précaires d'ailleurs. Il suffit qu'un seul participant refuse à un moment donné la règle implicite de ces stages qui est « je te prête mon corps si tu me prêtes le tien », pour que la nouveauté même disparaisse. Le corps y est donc instrumentalisé : il sert à la co-construction des expériences de chacun des pratiquants. De plus, à la fin du stage, ces participants retrouvent le plus souvent leur vie sociale « décorporalisée », si ce n'est leurs habitudes aliénantes. D. Le Breton précise que, dans le cadre collectif de la modernité, la libération du corps ne peut se réaliser que de façon morcelée : les techniques corporelles n'aboutissent qu'au durcissement :

« des normes d'apparence corporelle et donc [entretiennent] de façon plus ou moins nette une mésestime de soi chez ceux qui ne peuvent produire pour quelque raison les signes du "corps libéré" » (Le Breton, 1990, p.144).

Quelles sont les analyses sociales sous-jacentes de ces nouvelles thérapies et à qui s'adressent-elles ?

Ces techniques s'adressent, à priori, à tous dans la mesure où chaque individu est considéré comme malade, névrosé, brimé. D'où vient le mal qui nous assaille(ra)it... tous ?

Il ressort des analyses des initiateurs de ce mouvement corporel que le mal provient de la famille, et plus largement encore de la société qui renforce cette aliénation. Que l'on naisse sain (Janov), ou bien que l'on naisse animal (Reich, Lowen), les contraintes à vivre pleinement le plaisir, la sexualité, les émotions proviennent toujours de l'extérieur. La société et le milieu pervertissent le rapport unitaire de l'homme à la nature... dont le corps fait partie. Les procédés mis en œuvre comportent alors le souci de « libérer » l'homme de ces carcans qui le restreignent, qui le confinent à des rôles aliénants et à des ressentis altérés. Selon Marc-Alain Descamps,

« Les valeurs de ces psychothérapies par le corps sont la libération des trois tabous du corps [...] la vue, le contact et la souplesse » (Descamps, 1992, p.247).

Le corps « nouveau » est regardé, touché et relaxé, alors qu'auparavant il était camouflé, maintenu à distance et rigidifié. Pour cet auteur, les méthodes de relaxation ont été les premières à être forgées en raison d'une nécessité socioculturelle : pressé et stressé dans sa vie de tous les jours, l'homme moderne a développé / ressenti / construit ce « besoin de relaxation ». Les processus induits permettent au pratiquant corporel de parfaire son identité en la complétant des valeurs de la spontanéité, de la créativité et de l'auto-réalisation...

La question de la norme sociale, donc corporelle, ne reçoit pas de réponse consensuelle, car même si l'objectif de ces méthodes est sensiblement identique, il n'y a pas dans ces « nouvelles pratiques corporelles » de pensée unique : les différences entre les auteurs sont parfois fortes. Ainsi, la normalité n'a pas de commune mesure entre :

« [...] l'individu raisonnable de Janov, qui ressemble fort à ce que les parents définissaient autrefois comme un enfant idéal [...] de l'individu normal de Lowen, équilibré entre maîtrise et plaisir, civilisé, ou de celui de Perls, excité par le contact contradictoire avec les autres » (Perrin, 1985, p.39).

Cependant, le côté rassurant de ces théories de l'homme et des moyens techniques de lui venir en aide constitue un point de convergence

indéniable, car si les libérations, de l'individu, de son corps, de son mental, sont prônées fortement, il s'agit le plus souvent de mieux utiliser ses aptitudes en réformant ses habitudes (Gauthier, 2004)⁷, à reprogrammer l'Homme devenu « *cyborg* » (Le Breton, 1999, p.19). Par contre, le plus souvent il n'existe pas de réelle remise en cause des structures sociales existantes. La volonté de renverser l'ordre établi n'apparaît pas ou peu : l'être au monde aliéné et maladif de l'homme n'exige pas la transformation radicale de l'organisation du monde. « Libération et santé ne sont pas synonymes de révolution⁸ ».

É. Perrin omet néanmoins de citer l'exception notable de Reich pour qui libération sexuelle et révolution sont liées. Globalement, le MPH utilisera le système économique capitaliste plus qu'il ne le combattra. La situation actuelle est de même teneur : si dans les discours parfois, il existe une volonté de transformer radicalement les relations humaines, le plus souvent, nous constatons des aménagements avec le système économique tel qu'il existe : utilisation des aides à la création d'entreprise par exemple, détournement de la nomenclature des soins de la Sécurité sociale, utilisation massive de l'Internet et des techniques de *marketing*, etc.

Toujours est-il que le processus de libération, en œuvre dans les pratiques corporelles des années 1960, ne se cristallise pas tant par la violence collective : les manifestations et la révolte massive de 1968 en France débordent largement les populations des stages corporels ; ni même par la parole, mais bien plus par les actes et les gestes symboliques entre initiés. Alors même que les précurseurs de ce mouvement corporel dynamique ne considèrent pas le groupe comme un élément essentiel de leurs thérapies, leurs disciples insistent largement sur le versant groupal, voire sur les rites collectifs. Le retour au corps – en devenant un phénomène de masse – sublime un « être-bien-dans-sa-peau » avec les autres : quelque chose comme dissiper l'inquiétude de chacun en communion avec autrui. Le petit groupe devient progressivement la matrice du travail corporel.

Le malaise corporel comme tremplin professionnel et levier de revendications

L'attention au corps prônée par ces mouvements (pseudo) libérateurs ne constitue pas pendant les années soixante et soixante-dix un bien courant au sens économique du terme. S'occuper de soi, résoudre la cuirasse de ses tensions internes, demeurent un luxe. Plus encore, le fait de s'introspecter ainsi relève largement d'une éducation et d'une certaine culture de classe pour reprendre une expression en vogue à l'époque.

Pour Luc Boltanski, une véritable « culture somatique » rassemble les individus d'une même couche sociale. Il précise les attentions et perceptions aiguës des messages que les classes les plus favorisées, et notamment les femmes de ces milieux, reçoivent de leur corps.

« Aussi la propension aux "maladies fonctionnelles" est-elle d'abord le signe d'une aptitude à sur-interpréter les messages du corps [...] bref, une aptitude à opérer la transformation de la sensation en symptôme » (Boltanski, 1974, p.211).

Les individus appartenant aux milieux socioprofessionnels situés au bas de l'échelle sociale, sont, eux, moins enclins à « s'écouter » : leurs conditions d'existence, leurs conditions de travail, ou bien leur éducation laissent peu de temps et d'intérêt à l'interprétation des états corporels qui ne perturbent pas la vie quotidienne.

Partant de ces constats, É. Perrin propose l'hypothèse que :

« Les nouvelles pratiques corporelles touchent avant tout ceux qui, dans les rapports de travail sont en butte aussi bien à l'agressivité de leurs supérieurs [...] qu'à celle de gens qu'ils ont sous leurs ordres, agressivité à laquelle ils sont contraints de répondre verbalement » (Perrin, 1985, p.131).

Elle vérifie cette hypothèse, notamment, par la présence lors des stages corporels de forts contingents provenant de l'Éducation nationale ou des professions sociales. Aux débuts des années 1980, date de l'enquête de Perrin, les catégories socioprofessionnelles les plus présentes lors des stages de nouvelles pratiques corporelles sont les professions libérales, les cadres supérieurs et les cadres moyens. Le détail des secteurs économiques, par ordre décroissant, indique la santé (24 %), l'Éducation nationale (21 %), le travail social et la psychologie (10 % chacun). Les professionnels de ces secteurs – dont l'image sociale se ternit progressivement – sont donc continuellement aux contacts de la maladie, de l'échec scolaire, des difficultés, voire des violences quotidiennes, etc. Tout semble se passer comme si les pratiques corporelles permettaient aux individus, de statut professionnel intermédiaire, d'intérioriser leur malaise social en mal être physique. É. Perrin propose alors une hypothèse induite en ce qui concerne les secteurs de la santé et de la psychologie : ces engagements dans des formations corporelles révèlent, peut-être, à la fois une volonté de perfectionnement et de recyclage professionnel. Car les secteurs médico-sociaux traversent une crise de confiance de la part de la clientèle mais aussi des professionnels eux-mêmes ; la division du travail entre les soignants de la psyché et ceux du soma est réelle, le secteur médical est, lui, de plus en plus critiqué, etc.

Selon nos « obtenues » (Latour, 2001, p.48), l'installation en exercice libéral à partir des méthodes de relaxation apparaît exemplaire de cette échappatoire d'un système de santé (et plus largement d'un cadre de travail) trop rigide et/ou d'une volonté de recyclage professionnel. Cette compréhension à partir du malaise socioprofessionnel semble confirmée, enfin, par l'âge des participants. En effet, les stagiaires corporels appartiennent aux générations particulièrement sensibilisées aux discours polymorphes sur la libération de la fin des années soixante ; ils avaient de 16 à 25 ans pendant les « événements de mai ».

Les professionnels de la relaxation rencontrés entre 1992 et 1995, soit dix à quinze années après l'étude de Perrin, relèvent également des mêmes caractéristiques socioculturelles...

Le marché maghrébin comme succédané ?

Les méthodes de relaxation au Maghreb apparaissent noyées dans l'offre touristique en direction des étrangers notamment. Dans le cadre des complexes touristiques, la détente est omniprésente. Les séjours présentent cette double caractéristique de détente loisir et d'activités, notamment physiques. Les vacances se conçoivent à l'adresse des étrangers comme ambivalentes : actives et reposantes. Cette offre n'est pas exclusive au Maghreb, ce qui l'est plus est l'absence de visibilité des revendications libertaires, très puissantes comme nous l'avons précisé en Europe et aux États-Unis notamment. Il n'est pas de notre propos de faire une analyse des usages sociaux du corps en Tunisie, mais d'indiquer les difficultés majeures d'une conception du corps qui essaie de réconcilier tradition et modernité.

Le corps en Tunisie obéit à des règles, à des rituels d'interaction, à des mises en scène quotidiennes qui reflètent le poids social de la religion musulmane. Ainsi, il est difficile de préciser dans quelle mesure le corps entre dans les préoccupations esthétiques, médicales, sportives, en termes de plaisir, de mode, etc.

Dans la conception dominante, certaines parties du corps restent surinvesties et surdéterminées, qui détournent l'esprit des autres rôles et fonctions du corps jugés moins essentiels. En Tunisie, certains préjugés et croyances peuvent complètement transfigurer le statut ordinaire des choses, à la fois dans la pensée, l'action et la relation humaine (Bedhioufi, 2004). Le rôle du sentiment religieux est très important et ambigu. L'offre ambulatoire n'est pas équivalente ; avec elle, ce

mouvement de mobilisation alternative aux soins hospitaliers ne peut avoir la même envergure en Tunisie.

Dans les « pages jaunes » de l'annuaire téléphonique par exemple, les méthodes de relaxation ne sont pas présentes directement. Par ailleurs, la sophrologie et l'hypnose n'ont pas droit de cité. Elles peuvent être partiellement retrouvées par l'intermédiaire de la rubrique « centre d'amincissement, de massage et de remise en forme ». En revanche, sur les sites dédiés au grand public tunisien et aux touristes, sont présentées d'innombrables modalités de pratiques relaxatives.

Les formes « endotiques⁹ » sont, par exemple, les sept massages, signature des bains berbères. Citons le massage « Touareg » aux pochons de sable chaud (1h10) : un massage alternant des pressions manuelles et des mouvements glissés avec des pochons de sable chaud et de l'huile parfumée ; le massage « Pluie du désert » à l'huile de Bargoug (25 mn) : sous une pluie d'eau douce délicieusement chaude, ce massage à l'huile d'abricot (Bargoug) détend profondément et chasse les tensions¹⁰.

Le *marketing* déploie différents autres types de massage « nordique ». Les massages suédois, californien, Esalen du nom du centre californien, considéré comme l'épicentre du Mouvement du Potentiel Humain (Héas, 1996¹¹) sont présentés et utilisent tous des huiles. Les approches corporelles plus sèches, sans huile, sont par exemple le Trager¹², le Shiatsu ou bien le Amma¹³. Ces offres dressent l'inventaire de toutes les méthodes de relaxation et d'exercices physiques.

La Tunisie est sillonnée chaque année par des millions de touristes, mais est-elle réellement pénétrée ?

La maîtrise des langues européennes par les Tunisiens, et particulièrement la langue française, favorise un véritable moyen de communication. Ainsi, il semble relativement facile de mesurer l'impact de la pénétration de la culture occidentale. On n'est plus à l'époque où les Européens considèrent la Tunisie comme un pays d'aventure où ils peuvent lâcher la bride de leurs fantasmes. Cela éclaire la genèse de certaines pratiques relaxantes à obédience occidentale que les établissements touristiques offrent aux touristes et aux Tunisiens.

Loin des destinations touristiques, nous avons essayé d'approcher des centres de relaxation dans la ville de Tunis. L'entreprise nous permet de contrecarrer les préjugés puisque, en face des connotations occidentales / sexuelles de la relaxation qui veulent voir dans le touriste européen un produit de ses désirs sexuels, on montre que le Tunisien a su faire des pratiques de la relaxation un produit innovant de sa propre culture. Ainsi le *hammam* et les nouveaux centres de relaxation proposent des produits

relaxants, faits de métissage, de croisement grâce au resserrement de l'espace géographique (Europe / Tunisie) et à la multiplicité des échanges (touriste / autochtone), des communications (culture européenne / culture tunisienne) qui se sont traduites par des fertilisations croisées.

Ces lieux de relaxation apportent, aussi, des informations d'une richesse insoupçonnée sur des contacts culturels ou des emprunts qui se situent dans le passé reculé ou le présent (Bouhdiba, 1975). Ils sont un réservoir fait à la fois de composantes permanentes, de valeurs récurrentes et d'œuvres innovantes.

Notre enquête de terrain consiste en une visite des lieux, à réaliser des entretiens auprès des clients, du personnel et des responsables de ces centres. Les centres ont connu une évolution progressive dans le temps et l'espace. Loin des produits touristiques, on fait la distinction entre les *hammams* où les méthodes de relaxation et de détente sont traditionnelles et les nouveaux centres.

« Parmi les phénomènes nouveaux qui sont apparus dans notre société, l'on trouve l'engouement de nombreux de nos compatriotes qui n'hésitent pas à recourir au massage de leur corps pour se relaxer du stress quotidien engendré par la vie trépidante qu'ils mènent [...]. Il fallait autre chose de plus consistant pour leur permettre de jouir de la plénitude entière de leur corps qui avaient certainement besoin de se débarrasser de ses courbatures, de la fatigue qui l'assaille inexorablement, de ses toxines, etc. Bref, ils n'ont pas cherché longtemps pour dénicher une autre trouvaille qui s'est répandue comme une traînée de poudre. À tel point qu'elle est devenue une nouvelle mode ayant pour nom le massage de relaxation qui procure un tel bien-être, lorsqu'il est effectué par des mains expertes, pétrissant à la perfection les muscles meurtris. Du coup, un nouveau commerce, fort lucratif d'ailleurs, est né avec les salons de massage qui ont poussé comme des champignons dans certaines cités huppées du Grand Tunis, attirant une clientèle de plus en plus nombreuse, soucieuse de garder la forme » (Journal *Le Temps*, 26 avril 2008).

Hammam et centres de relaxation modernes répondent à cette recherche incessante d'un bien-être corporel. Mass médias et campagnes publicitaires renforcent encore cette pression par un flux d'images omniprésentes. Ne faut-il pas dès lors prendre du recul par rapport à la soi-disant technique de relaxation par une réflexion critique sur ce que propose le *hammam* d'un côté et les nouveaux centres de l'autre ?

Le hammam

Dans la société tunisienne, au *hammam*, la séparation des sexes est de rigueur. Même si les enfants sont autorisés à accompagner leurs mères

jusqu'à l'âge de 5 ans, les fillettes ne peuvent accompagner leur père, quel que soit leur âge. C'est un lieu de purification, *ghousl*, et de recueillement religieux. Paradoxalement, le *hammam* est un lieu de méfiance qui attire par son aspect humide les mauvais esprits *Jins*.

Les Tunisiens viennent dans ce lieu pour se détendre et se purifier. C'est pour cette raison que les liens entre pureté et religion sont renforcés. Le *hammam* vise la transmission des habitudes, des codes sociaux, des savoir-faire, et pointe l'épanouissement physique mais aussi moral. Le client se rend au *hammam* pour se purifier, pour accomplir ses obligations religieuses, le vendredi matin avant de se rendre à la prière ou à la suite d'un rapport sexuel (impureté). Un malade ou bien une femme après son accouchement vient chercher une séance de *takmid*.

Cette technique se fait dans un milieu humide et chaud. Des pièces de tissus sont appliquées sur les différentes parties du corps, rincées à l'eau chaude. On commence toujours par la partie supérieure et droite du corps. Le tissu est changé dès qu'il refroidit. La séance se termine par un massage de tout le corps et un rinçage avec de l'eau chaude. La relaxation répond à une méthode ancienne et traditionnelle qui repose sur l'expérience antérieure et des procédés intuitifs. La femme est passive, elle subit le savoir-faire de la masseuse, *harza*. Cette méthode ne peut être isolée de son contexte social qui se caractérise par le conservatisme et la dominance de l'esprit de pureté.

La *taksila* commence par un rituel bien déterminé, elle est organisée de façon à consacrer une heure par client. Dans la pièce médiane – *beyt ouestyia* – sur un plan élevé, après avoir passé une demi-heure dans la pièce chaude – *beyt skhouna* – le client s'allonge sur le dos. Le masseur (*tayeb* pour l'homme et *harza* pour la femme) commence par lui faire un gommage *soft*. Puis il masse sa tête, son front, son visage, le tronc et les pieds. Il passe à la position assise, se met derrière lui, le serre contre lui jusqu'à claquer le sternum. Il accroche ses pieds à la face interne des cuisses et se projette vers l'arrière. Allongé face au sol, il place ses pieds au niveau des omoplates et tire sur les deux bras vers le haut. Il étire les jambes et les mains tout en plaçant le pied sur les fesses. La séance de massage se termine en savonnant tout le corps.

Cette méthode est caractérisée par des gestes d'étirements : le masseur, ou la masseuse, joue le rôle capital et essentiel dans le processus de relaxation. Il commande et organise le milieu, impose les méthodes et contrôle le bain du client depuis son arrivée jusqu'à son départ. Se

relaxer dans le *hammam* relève d'un art ; et l'art de prendre son temps est en harmonie avec toutes les fonctions que remplit le *hammam*.

« Curieuse sensation, que celle qui nous envahit au *hammam* ; le degré thermique active la circulation du sang mais la vapeur gagne aussi l'esprit, l'imagination et le *hammam* devient un lieu onirique, un lieu d'hallucinations, de rêves, où l'imagination est reine, où l'on s'évade, où la volonté et le "social" disparaissent derrière ce rideau de vapeur, où l'on se sent si près de soi, si près de son corps, où l'on se sent pour quelques heures appartenir à nulle part, où l'on se sent aller, confiante, sécurisée et soumise » (Zannad Bouchrara, 1984, p.67).

Ce lieu de prédilection a séduit les voyageurs du second quart du XIX^e siècle, d'une part en raison de la place qu'il prend dans la vie sociale des populations arabes et d'autre part du fait de son « luxe utile » et d'aide efficace pour la santé. Le bain maure constitue toujours, pour l'Occidental, l'un des délices du séjour.

« Vers 1840, à l'époque des touristes romantiques, les voyageurs fréquentent volontiers le bain (bain turc ou *hammam*) en quête de confort et d'exotisme, car il est souverain contre les fatigues du voyage, s'ils veulent bien se soumettre aux étranges massages et à l'énergie du personnel qui s'ingénie à faire craquer les articulations. Après 1850, les rites du bain ont été si souvent décrits que les observateurs ne livrent plus que de rapides réflexions » (Redouane, 1988, p.70).

Au-delà de ce rappel historique, la relaxation au *hammam* apparaît plus comme une culture, un état d'esprit qu'une tranche d'histoire. L'apparition d'autres espaces de relaxation, sans gommer le *hammam*, est alimentée par une ouverture exclusive sur le futur. Cette projection sur le futur s'appuie sur une tradition vivante qui est fondée sur le résultat de la confrontation du présent et de l'ancien. Il est de ce fait difficile d'identifier l'invariant dans le mouvant dans une société tunisienne en gestation, en éclosion. Certes la question de l'altérité culturelle est importante puisque la Tunisie est une société qui appartient à l'Afrique par sa géographie et au monde arabo-musulman par sa religiosité et sa culture, sans oublier son ouverture sur la culture européenne et surtout française (Bedhioufi, 2010).

Les nouveaux centres de relaxations

Au début des années 1990, les quartiers chics de Tunis (Almanar, Annasr, Le Lac) ont connu l'installation de nombreux centres de massage et de mise en forme. Ils ont une clientèle sélective d'hommes et de femmes d'affaires, d'artistes, de sportifs et de dignitaires du pouvoir. Ces centres affichaient une mission thérapeutique et de santé. Un personnel

hétérogène de masseuses, de kinésithérapeutes prend en charge la clientèle. Cette dernière cherche un bien-être physique mais aussi l'accomplissement d'un fantasme sexuel.

« Après mon retour des Émirats Arabes Unies, j'ai voulu investir dans un projet qui touche la haute classe sociale tunisienne, vu que je travaillais dans le domaine des centres de mise en forme. J'ai créé un centre de massage et de relaxation. J'ai recruté un personnel qualifié. J'avais même des médecins. On avait une demande très importante de gens qui viennent pour des séances de relaxation et de massage, plus que des séances de rééducations. Un jour j'ai reçu la décision de fermeture pour non-conformité au cahier des charges. Après des interventions, j'ai pu réouvrir le centre que j'ai transformé en *hammam* moderne et salon de coiffure pour une clientèle exclusivement féminine » (Z, 53 ans, mariée et mère de 2 enfants).

Les faits sont rapportés différemment par la presse tunisienne :

« Toutefois devant leur prolifération anarchique, les agents de la brigade nationale des mœurs ont fait récemment des descentes dans ces lieux particuliers, notamment pour vérifier s'ils étaient pourvus d'autorisations réglementaires d'ouverture. Et quelle n'a été leur surprise de découvrir de nombreuses infractions, surtout sur le plan de la moralité et des bonnes mœurs, outre l'absence de documents leur permettant d'exercer ce nouveau métier dans la stricte légalité. C'est ainsi qu'à La Marsa-ville et à La Marsa-plage, ils se sont rendus compte que deux salons de massage, fraîchement inaugurés, jouissaient déjà d'une notoriété telle que la clientèle ne cesse d'accourir de toute la banlieue nord pour les fréquenter avec assiduité [...] Ayant eu la puce à l'oreille, ils ont décidé d'y jeter un coup d'œil. À leur entrée, ils humèrent une odeur de roussi, en surprenant dans des positions qui prêtaient à équivoque trois clients dans les bras de six masseuses. Ils embarquèrent tout ce beau monde au poste pour les besoins de l'enquête tandis que les deux établissements ont été fermés. Auparavant, la brigade des mœurs avait opéré dans la région d'El Manar et dans les quartiers d'El Menzah, dans le cadre de l'opération assainissement qu'elle mène parmi les salons de massage suspects. C'est ainsi qu'elle a procédé à la fermeture de plusieurs d'entre eux pour des motifs similaires. Des clients, des employées et également les propriétaires de ces lieux ont été interpellés et des produits de massage prohibés ont été saisis » (Journal *Le Temps*, 26 avril 2008).

Dans les salons de coiffure ou de mise en forme (*hammam*), le service est très varié. Cette richesse induit des changements en termes d'organisation des séances. En effet, l'installation des clients se fait en tenant compte des facteurs suivants : le niveau intellectuel, la position

sociale, le sexe, le niveau économique et l'exigence du client. C'est un service personnalisé qui prend en compte l'évolution de la société tunisienne où le marquage entre les classes sociales devient de plus en plus important.

« On a des habitués qui exigent la discrétion totale et qui souhaitent avoir le même rituel : la même masseuse, les mêmes encens et la même musique » (B, 45 ans, gérant, célibataire).

C'est une méthode pour fidéliser la clientèle et gagner leur confiance, mais aussi renforcer le bien-fondé des séances de relaxation sur leur bien-être. Car les centres, bien qu'ils soient homogènes au niveau du service, sont hétérogènes au niveau des caractéristiques sociodémographiques des client(e)s : sexe, niveau de formation scolaire, niveau social.

La nouveauté, par rapport au *hammam* traditionnel, touche à l'emploi du temps : ce dernier s'établit de manière à assurer un rythme de travail régulier tout en respectant le principe d'alternance personne VIP et occasionnel. Un premier regard sur les registres de rendez-vous nous permet de connaître leur fonctionnement ; ainsi, on trouve des cases rouges pour les habitués, des cases jaunes pour les clients qui exigent une discrétion totale et des cases blanches pour les passagers. Sont consignés aussi les initiales et les codes du personnel qui doit être là. Les masseuses, pour la majorité venant de milieux défavorisés, ont été formées dans le respect de l'autre. Cette éducation comprend d'abord une contrainte du corps. Elles doivent adopter des manières de se tenir, de parler, de se comporter faites de réserve, de retenue et de décence.

Les centres de massage et de relaxation pour hommes manquent de visibilité. Il faut lire attentivement les prospectus ou directement sur place pour se rendre compte réellement des services relatifs la relaxation. Ainsi, l'enseigne du centre « Salon lumière : coiffure et beauté pour hommes ». Naturellement, ce salon officie en coiffure : mèche, coloration, *brushing*... Mais il propose aussi des soins du corps : manucure, pédicure et soin de visage. Au-delà de ces services, il y a aussi un sauna et, dans ce dernier, sont proposés des massages de relaxation. Logiquement, dans ces centres destinés aux hommes, on ne trouve pas de masseuses. Ce sont les hommes qui massent les hommes.

Retenons encore que ces services peuvent être très bien acceptés des Tunisiens s'ils sont fondés sur un respect de l'anonymat, s'ils reposent sur une compétence que le Tunisien peut percevoir dans les séances de relaxation.

« J'ai découvert par hasard ce salon quand j'étais là pour couper mes cheveux. Je ne savais pas que ça existe des endroits pareils en Tunisie. Je

suis venu deux fois, car je sens le besoin après une longue journée de travail. Un sauna et un massage en solitaire j'en ai vraiment besoin » (A. 36 ans, célibataire, cadre dans une entreprise privée).

Femmes et hommes s'investissent dans une valorisation du corps pour répondre à des impératifs sociaux, tels que la forme, la beauté et pour se sentir bien : « Il faut prendre soin de soi et de son corps c'est la devise de la femme moderne », réplique M... enseignante.

Bien que certains Tunisiens aient adopté les modèles corporels occidentaux, le passage d'une conception donnée du corps (celle qui intègre les normes telles qu'elles existent en Tunisie et au Maghreb) à celle produite dans les pays occidentaux et que véhiculent les médias, est difficile. La dichotomie homme / femme dans ces milieux humides est de rigueur. Ainsi, la relaxation n'est ni impudique ni interdite pour les Tunisiens. Elle le devient lorsqu'elle est montrée ou dévoilée au regard de l'autre. C'est là où la relaxation est interprétée comme étant « provocante » et « dangereuse ».

En guise de conclusion

Les techniques psychocorporelles ne sont plus, aujourd'hui, des pratiques totalement *underground* ; elles ont eu et continuent de produire des effets sur la façon dont certains parents s'occupent de leurs enfants (par une sensibilisation au langage corporel de leur progéniture), ainsi que sur la manière dont enseignent certains pédagogues (le travail corporel est intégré à la maternelle par exemple, l'éducation physique et sportive ne se focalise plus seulement sur la compétition, etc.). La prime éducation s'en trouve transformée.

Plus largement encore, l'art bien sûr avec l'expression corporelle en danse ou le chant harmonique en musique, mais aussi le monde de l'entreprise sont désormais pénétrés des valeurs et des pratiques corporelles relaxatives. La gestion du stress, sous ses formes les plus variées, a fortement imposé cette attention relaxée à soi et aux autres...

Les usagers du versant orthodoxe ou non de la santé, comme nous avons pu l'indiquer ici, sont actifs aujourd'hui. Parfois, ils s'engagent dans un processus de professionnalisation de ce qui constituait jusqu'alors un passe-temps ou une simple activité de loisir. Cette possibilité même, le plus souvent en dehors des formations validées par l'État, a complexifié le champ des médecines alternatives en France. Les garde-fous pour contrôler les déviations sectaires ont même participé à la légitimation de ces pratiques professionnelles émergentes. Triant le bon grain de l'ivraie,

ces mesures législatives ont renforcé la position professionnelle de certains praticiens.

Dans le même temps, l'État a tenté de contrôler davantage les praticiens médicaux et paramédicaux, à fortiori ceux sans aucun diplôme ni aucune autorisation administrative. Ces contraintes nouvelles, même si elles n'ont pas forcément produit les résultats escomptés en termes de réduction des déficits de la Sécurité sociale par exemple, ont dynamisé les initiatives en dehors du cadre de santé orthodoxe en France. Les usagers sont ainsi devenus les fers de lance de nouvelles pratiques d'entretien de soi, et parfois de soin. Dans le champ de la relaxation, les associations n'ont, le plus souvent, pas subi les pressions des *lobbies* pharmaceutiques dans la mesure où le recours aux médicaments y fonctionne largement comme un *retro satanas*. En ce sens, les méthodes de relaxation ont été moins naïves que d'autres mouvements associatifs en faveur d'une alliance parfois imprudente avec tel ou tel groupe industriel.

Toutes les nouvelles technologies ne sont pas parvenues à effectuer une percée extraordinaire : relaxer en France demeure largement une question de relation humaine plus qu'une instrumentalisation forcenée à partir d'appareils de *monitoring* sophistiqués... Même si de plus en plus les gadgets *es* relaxation se développent (cf. la page d'accueil du site « Conrad Bien-être et relaxation » où la part belle est donnée à la technologie : ordinateur, mp3, baignoire avec balnéo, etc.¹⁴). La relaxation s'outille progressivement de technologies embarquées.

Cette réalité d'un pan du secteur de la santé en France a pu inquiéter les autorités il y a quelques années. Aujourd'hui, les praticiens non diplômés d'État sont enchâssés dans des réseaux professionnels qui contrôlent largement leurs faits et gestes. Sans Ordre professionnel surplombant, ces praticiens particuliers ont su autoréguler leurs pratiques de soin dans une large mesure. Ces initiatives, *outsiders* dans le passé, apparaissent aujourd'hui beaucoup moins minoritaires, davantage acceptées aussi par les patients et l'ensemble des malades qui ne trouvent pas forcément leur place dans le cadre existant. En ce sens, le monde des relaxations peut apparaître comme un espace de relations sociales respectueuses de croyances, de connaissances, hier largement galvaudées et raillées. Vivre relaxé est presque devenu un credo au point de stigmatiser ceux et celles qui n'arrivent pas à le faire...

En Tunisie, la situation est toujours... tendue. Les centres de relaxation hors les enceintes touristiques subissent des contrôles inopinés, en raison de leurs (supposés ou réels) outrages aux mœurs au moins avant la révolution politique de la fin de l'année 2010. La relaxation apparaît

davantage clandestine et exige de la part des professionnels comme des clients une discrétion importante. La comparaison permet de voir que les deux pays mixent les usages relaxatifs. À la fois sec et humide, à partir du massage ou au contraire des méthodes « à distance » utilisant la parole ou la musique.

Références bibliographiques

- Bedhioufi H., *Corps et traditions islamiques : les usages sociaux du corps*, éditions universitaires européennes, 2010.
- Bedhioufi H., *Essai de socio-anthropologie du corps*, CDR, ISSEP Kef, Tunisie, 2004.
- Bureau R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Paris, éditions Karthala, 2002.
- Boltanski L., « Les usages sociaux du corps », Paris, *Annales ESC*, 26(1), 1974. p.205-233.
- Bouhdiba A., *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975.
- Descamps M.A., *Corps et psyché, Les psychothérapies par le corps*, Paris, éditions Epi, 1992.
- Ech Cherif-El-Kettani-Hajoui M., *Deux discours sur la personne dans sa dimension psychique et corporelle ; psychothérapies occidentales et méthodes extrême-orientales de « libération » (Yoga hindou, Méditation bouddhiste et Zen)*, Thèse de troisième cycle, Paris, EHESS, janvier 1985, sous la direction de Marc Augé.
- Gauthier U., « Nos habitudes ne sont pas nos aptitudes », *Le Nouvel Observateur*, n°2044, « Développement personnel : la nouvelle quête du mieux-être », 8-14 janvier 2004, p12.
- Héas S., *Cultes du corps : premières approches avec l'exemple de l'Eutonie*, DEA Histoire et Sociologie sous la direction de J.-M. Faure, Nantes, UFR de Sociologie 1992.
- Héas S., *La relaxation comme médecine de ville ?*, Thèse de Sociologie sous la direction de David Le Breton, USHS de l'université de Strasbourg, octobre 1996.
- Héas S., *Anthropologie des relaxations : des moyens de loisirs, de soin et gestion personnelle ?*, Paris, L'Harmattan, collection « Mouvement des sciences », 2004, 424p.
- Héas, S., « Légitimation des médecines alternatives : l'exemple des méthodes de relaxation », *Cosmopolitiques* n°14, « Comment rendre la santé publique ? », mars 2007, p.127-140.

- Héas S., *À corps majeurs. L'excellence corporelle entre expression et gestion de soi*, Paris, L'Harmattan, collection « Le Corps en question », 2011, 322p.
- Latour B., *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, La Découverte, 2001.
- Le Breton D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.
- Le Breton D., *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
- Lévi-Strauss C., *Mythologiques*, 4 tomes, Paris, Plon, 1964-1971.
- Loux F., *Traditions et soins d'aujourd'hui*, Paris, Interéditions, 1990.
- Maffesoli M., « L'ambiance sociale », dans P. Tacussel (dir), *Le réenchantement du monde ; la métamorphose contemporaine des systèmes symboliques*, Paris, L'Harmattan, 1994, p.13-23.
- Perls F., Hefferline R.E. & Goodman P., *Gestalt thérapie*, Ottawa, édition Stanké, 1977.
- Perrin E., *Cultes du corps ; enquête sur les nouvelles pratiques corporelles*, Lausanne, éditions P. Favre, 1985.
- Pignarre P., *Comment sauver (vraiment) la Sécu : et si les usagers s'en mêlaient ? Des médicaments à l'assurance maladie*, Paris, La Découverte, 2004.
- Redouane J., *L'Orient arabe vu par les voyageurs anglais*, Alger, Entreprise nationale du Livre, 1988.
- Réquilé E., « "Le corps lui ne ment pas !" : pratiques psychocorporelles de développement personnel et exaltation de la sensorialité », dans A. Klein (dir.), *Sensations de santé*, Nancy, PUN, 2010, p.51-66.
- Tandel E., *Esquisse d'un cours d'anthropologie : à l'usage de l'enseignement universitaire*, Liège, Dessain imprimeur, seconde édition, 1845.
- Tellier S., « Un rythme des créations d'entreprises très élevé en 2007 », *INSEE Première*, n° 1172, janvier 2008.
- Ubaghs G.-C., *Précis d'anthropologie psychologique*, Louvain, Vanlinthout & Vandenzende, seconde édition, 1838.
- Zannad Bouchrara T., *Symboliques corporelles et espaces musulmans*, Tunis, Cérès Productions, 1984.

Document annexe : 36 rubriques dans l'annuaire tunisien en juillet 2010 ; après l'envoi de mails le plus souvent nous avons reçu un message d'erreur en retour.

Monastir	1
Bizerte	1
Ben Arous	2
Tunis	17
Médenine	3
Nabeul	3
Ariana	5
Manouba	1
Sfax	1
Sousse	2

Notes

Soit une année après la publication de notre seconde enquête qualitative des méthodes psychocorporelles.

² Selon l'argumentaire de P. Pignarre, le 14/11/2006, « 2007 en questions : Santé et Environnement », *France Culture*, 19h30.

³ « Développement personnel : la nouvelle quête du mieux-être », *Le Nouvel Observateur*, n°2044, 8-14 janvier 2004, p.13.

⁴ Prélude aux analyses de Le Breton en 1993.

⁵ É. Perrin, (1985, p.23). L'auteur cite le jeu de mots de Carl Rogers « *encounter culture* » par rapport à contre-culture en français, mais aussi et surtout par rapport à l'expression « *available over the counter* » qui – concernant la médecine – signifie en vente libre...

⁶ La psychosomatique n'est sans doute pas née dans les années soixante, car on peut aisément trouver ses prémices dans les médecines « de l'esprit » telles la magie, la sorcellerie et le chamanisme ; par contre, le concept de psychosomatique s'est révélé heuristique en explicitant un nouveau rapport aux individus et aux maladies.

⁷ Selon la belle expression d'U. Gauthier (2004).

⁸ E. Perrin, (1985, p.39). Cf. également, M. Maffesoli, 1994, p.16 ; M. Ech Cherif-El-Kettani-Hajoui, 1985, p.71, etc.

⁹ L'opposé d'exotique, Héas (2011).

¹⁰ <http://massages.hotel-spa-tunisie.com>

¹ <http://www.asslema.com/forum/sante/9726-massage.html>

² Se caractérise par des mouvements souples et rythmés composés de balancements, de vibrations, d'oscillations, d'étirements, de tractions et de rotations. Il favorise la mobilité du corps, la détente et la paix intérieure. Le Trager est une marque déposée du *Trager Institute* de Californie.

¹³ *Amma* signifie massage en japonais. Parfois appelé acupuncture sans aiguille.

⁴ http://www.conrad.fr/webapp/wcs/stores/servlet/CatalogSearchFASResultView?storeId=10001&catalogId=10001&langId=-2&searchSKU=&fh_search=relaxation

CHAPITRE XIII

Au Maroc, le touriste comme une proie Cicérones, captation et commission

Baptiste Buob

(anthropologue cinéaste, chercheur CNRS – LESC Nanterre)

Nous sommes tous touristes à nos heures (Winkin, 2001) et je n'échappe pas à la règle. Dans la ville de Fès, où j'effectue des enquêtes de terrain depuis des années, il m'arrive encore d'être enchanté, de me laisser séduire par des visites, de me sentir proche des touristes qui découvrent ou redécouvrent les splendeurs de cette ville. Pourtant, les touristes eux-mêmes ne m'ont pas toujours accordé ce statut. Une mésaventure m'a marqué plus que les autres, une expérience au cours de laquelle on m'a refusé le statut de touriste pour m'affubler de celui de son rival : le chasseur de touriste.

Un vendredi, alors que les ruelles sont dépeuplées et la plupart des boutiques fermées, je suis en train de travailler dans un petit café perdu au milieu de la médina de Fès. Un couple de touristes s'assoit à quelques mètres de moi. Tout en consultant le *Lonely Planet*, ils discutent entre eux sans que je comprenne un mot. Au bout de quelques minutes, l'homme lève la tête et s'adresse à moi : « *Do you speak english ?* ». Et la discussion s'engage. Ils sont Norvégiens et cherchent à visiter les fameuses tanneries Chouwara. Je leur indique les nombreux méandres de la route sur la carte de leur *Lonely Planet*. Très vite ils me demandent ce que je fais ici. Je leur parle de mes recherches, et plus généralement du Maroc... La discussion est agréable. Au bout d'une bonne demi-heure d'échanges, j'ai perdu le goût du travail et je leur propose de les accompagner jusqu'aux tanneries. Ils sont enchantés, s'excusent et me remercient de bien vouloir leur consacrer du temps. Nous partons donc tous les trois vers les tanneries. Aux abords de la place Seffarine, centre névralgique du travail que je mène alors sur les artisans dinandiers de

Fès, je rencontre plusieurs connaissances que je salue en arabe. Progressivement, je sens que le couple de touristes porte un regard différent sur moi. Ils accélèrent le pas et prennent des distances. Ils m'attendent néanmoins à certaines intersections ne sachant quelle voie prendre. À l'approche des tanneries, ils entrent dans une boutique d'articles de dinanderie et je reconnais un des vendeurs. Au moment où je le salue, les touristes se retournent brusquement et font peser sur moi un regard suspicieux. À ce moment, je me sens très mal à l'aise. La gêne sera de courte durée puisque très vite, le Norvégien vient me voir et me pose cette question : « *What do you really want ?* ». Je comprends que ma présence n'est pas souhaitée et je déguerpis. Souvenirs de terrain, 2004.

Le lien s'est dégradé lorsque j'ai salué des amis en arabe. Il s'est rompu lorsque j'ai suivi les deux touristes dans la petite boutique dont je connaissais le vendeur. La relation a subitement basculé de l'enchantement au désenchantement car ils ont vu en moi un « faux guide¹ » particulièrement habile, caché sous le masque d'un étudiant anglophone.

Les faux guides appartiennent à la cohorte de cicérones² si présents à Fès : environ trois cents guides officiels organisent des visites de la ville et un nombre encore plus conséquent entreprend de guider les étrangers sans en avoir l'autorisation légale. Il existe autant de candidats disposés à faire les cicérones car la prise en charge des visites peut servir à masquer un courtage mettant en relation acheteurs (touristes) et vendeurs (bazaristes) : lorsqu'une transaction est conclue, le guide touche une « commission » qui se doit généralement d'être dissimulée. Cette fonction d'intermédiaire dans la coordination marchande est sans aucun doute historiquement liée à l'activité des cicérones au Maroc³ et tous les livres de voyage mettent en garde les touristes contre les bénéfices qu'ils peuvent en tirer :

« Quand le faux guide (comme le vrai d'ailleurs) marchande le prix en arabe avec le vendeur, ce n'est pas pour baisser le tarif comme il vous le fait croire. Il fixe, en fait, sa commission avec le marchand. On n'est jamais si bien servi que par soi-même. Une règle générale au Maroc : ne jamais acheter quoi que ce soit et ne jamais se faire conduire quelque part accompagné. Le prix se trouve obligatoirement majoré de la commission qui sera versée à celui qui vous a escorté » (*Le Guide du Routard-Maroc*, 2001, p.56).

Les *bagpackers* norvégiens ont eu le sentiment de se faire piéger : ils ne voyaient plus en moi l'ethnologue français du café mais un beau parleur marocain en train de manœuvrer la relation à son profit. Tout s'est passé comme s'ils avaient subitement perçu les signes d'accréditation d'une

situation de manipulation orchestrée par un faux guide. Je devenais à leurs yeux un chasseur rusé en pleine opération de traque, ils se refusaient alors d'être mes proies. Ici encore les livres de voyage entretiennent cette métaphore cynégétique de la relation entre touristes et cicérones :

« Tout le monde voudrait bien profiter du gâteau et il n'y a pas que les faux étudiants et les faux guides à chasser le touriste. Le reste de la population commence à s'y mettre. Toutes les ruses alors sont bonnes » (*Le Guide du Routard-Maroc*, 2001, p.63).

L'assertion du *Guide du Routard* s'abîme dans la généralisation et le stéréotype. Pour autant, la métaphore cynégétique, une fois départie de tout jugement de valeur, peut se révéler heuristique. Je propose de la prendre comme point de départ pour poser les jalons d'une étude de l'économie touristique de Fès⁴ susceptible d'interroger plus généralement les liens entre tourisme, économie et dispositifs de captation.

Partant de l'incompréhension de la réaction du couple de touristes norvégien, je poserai la question de savoir quel est le « piège » dans lequel les touristes ont cru se faire prendre ? L'économie touristique dans une ville comme Fès est-elle particulièrement prédatrice ? Comment se structure-t-elle et pourquoi peut-elle procurer à des touristes le sentiment d'être traqués ?

Organisation et captation cynégétiques

Les Fassis⁵ en relation régulière avec les touristes comparent parfois leurs activités quotidiennes à celles de chasseurs et de pêcheurs. Ces métaphores concernent essentiellement les contacts avec les touristes se déplaçant hors de toute structure de voyage organisée⁶. Les réflexions concernant la « qualité » de ces touristes (résistants, tenaces, naïfs, perspicaces, rusés, etc.), la fréquence saisonnière de leur venue, leur nationalité, leur nature grégaire ou individualiste, leur degré de méfiance ainsi que les stratégies de vente tantôt agressives, tantôt patientes évoquent directement le monde de la chasse ou de la pêche. Les cicérones se perçoivent comme des chasseurs mobiles, toujours aux aguets, dans l'attente de pouvoir piéger leur proie. Certains vendeurs se représentent comme des pêcheurs qui, assis sur une rive (le seuil d'un magasin), attendent qu'un poisson morde à l'hameçon, tout l'art étant ensuite de parvenir à le remonter sur la rive (conclure une transaction).

Les vocables cynégétiques et halieutiques ne servent donc pas à opérer une distinction de nature entre touristes et locaux⁷ mais plutôt à qualifier la façon dont s'organise l'activité. La recherche du client et la stratégie

pour le mener à acheter un produit s'apparentent aux méthodes employées par le chasseur afin de tirer les ressources nécessaires à sa survie. Notons tout de suite que ce genre de métaphore cynégétique n'est pas le propre de l'univers touristique marocain :

« On compare souvent la recherche des clients à la chasse et dans ce cas pourquoi ne pas étudier la méthode utilisée par ces formidables chasseurs. Mais quelle est cette fameuse méthode ? Les grands fauves ne font jamais une longue chasse. Si la chasse dure trop longtemps, bien souvent leur proie finit par leur échapper. Ils n'ont pas besoin de traquer leur proie, ils savent exactement où la trouver, près d'un point d'eau. Les fauves ne courent qu'après les proies qui vont leur donner le minimum de mal à attraper. Ce sont des animaux malades, vieux, isolés, qui vont être les moins rapides ou combatifs. Quand on les voit jouer avec leur proie qui combat encore avec l'énergie du désespoir, on dit bien souvent que le fauve essaye de la convaincre que le meilleur endroit au monde se trouve entre ses pattes⁸ ».

Le premier défi pour le guide ou le vendeur est de coincer le touriste entre ses pattes, de lui « mettre la main dessus », car, comme on le verra plus loin, le fait d'acquérir un droit de propriété sur un client ouvre les vannes du système de la commission. Cette forme de droit sur le touriste ne fait l'objet d'aucun titre de propriété : ce droit n'est pas inaliénable. Aussi un cicérone rusé peut-il parvenir à s'approprier des touristes déjà captés par un concurrent.

Les contentieux qui peuvent découler de ces conflits de propriétés risquent de mettre au jour le système habituellement imperceptible aux yeux non aguerris et des rixes entre guides peuvent éclater : « Ils sont à moi, je les ai vus en premier ! ». Ces cas sont cependant exceptionnels car il existe une étiquette à suivre et qu'il n'est pas dans l'intérêt des guides de donner à voir des indices de ce qui se trame à l'insu des touristes.

Chaque cicérone travaille dans une zone spécifique (une place, un quartier, un hôtel, etc.) et plusieurs critères ordonnent la possibilité d'entrer en contact avec les touristes. S'il n'existe pas une règle fixe, on constate cependant que le premier arrivé est généralement le premier servi et qu'un droit d'ancienneté est respecté. Des partenariats peuvent également se former entre guides clandestins (et plus rarement entre guides clandestins et guides officiels) qui, devenus associés, vont se distribuer les bénéfices tirés de la chasse au terme d'une journée.

Si l'activité de « guidage » dans la médina engendre des revenus réguliers (rémunération et pourboires), les cicérone espèrent surtout obtenir une commission tirée des achats effectués par les touristes. Le rôle de médiateur culturel participe ainsi d'un dispositif de captation qui

visé à gagner la confiance du touriste en vue d'une transaction commerciale, finalité escomptée mais non systématique de la rencontre. Pour les cicérones, l'argent issu des commissions est toutefois une nécessité. S'ils devaient se contenter des rémunérations versées pour les seules visites de la médina, la grande majorité des cicérones, mêmes officiels, ne parviendrait pas à mener une vie décente⁹.

La commission, produit de contraste de la filière touristique

Un touriste arrive aux abords de la médina sans savoir où il va dormir. Un guide clandestin le « capte » à une entrée de la ville et l'emmène dans une maison d'hôtes. Le guide a alors un droit sur « son » touriste. Pour avoir accompagné un client, il va toucher un pourcentage sur le prix de la nuitée ou une rémunération modérée directement de la main du propriétaire de la maison d'hôtes. Si le rabatteur est un guide occasionnel, les bénéfices de l'opération de courtage s'arrêtent là. Si le rabatteur est un guide clandestin, il peut encore tirer des bénéfices de cette relation. Il peut en effet prendre en charge lui-même la visite de la ville et accompagner le touriste dans des bazars. Si ce dernier effectue des achats dans une boutique, le guide touchera alors une part de commission qu'il partagera avec la maison d'hôtes. Le guide clandestin peut également ne pas prendre en charge la visite. Dans ce cas, un employé de la maison d'hôtes, ou le guide clandestin lui-même, peut recommander un guide officiel au touriste. Si au cours de la visite avec le guide officiel, le touriste achète des produits, la commission sera laissée dans la boutique à l'intention du guide. Après l'avoir récupérée, le guide la partagera avec le propriétaire de la maison d'hôtes qui en donnera une part au guide clandestin ayant accompagné le touriste ainsi éventuellement qu'aux autres employés de la maison d'hôtes.

Bien que très répandu, le « système de la commission » n'a jamais fait l'objet d'étude approfondie. Dans le cadre de son ethnologie du tourisme du Sud marocain, Corinne Cauvin-Verner (2007, p.130) pointe toutefois son omniprésence, suggère son importance économique informelle et souligne la nécessité de sa dissimulation aux touristes. La commission se doit effectivement de rester discrète¹⁰.

Nous avons vu que les gérants de maisons d'hôtes et les hôteliers jouent un rôle important dans le système et contribuent à l'alimenter. Si un logeur contacte un guide pour accompagner des touristes et que ceux-ci font des achats, le guide devra reverser une part de sa commission au gérant ; de même, si un guide clandestin (un simple quidam ou un chauffeur de taxi,

par exemple) accompagne des touristes dans une maison d'hôtes, le gérant devra alors lui donner une commission. Cependant c'est principalement dans les bazars que se nouent les contrats officieux répartissant le flux de l'argent invisible produit par les activités touristiques.

La forme et le montant de la commission touchée par un courtier sur la vente d'objets varient. Ainsi, afin de s'assurer la venue de clients réguliers dans leurs boutiques, certains bazaristes « achètent la saison » aux guides. C'est-à-dire qu'ils paient, une ou deux fois l'an, un courtier qui, en échange, s'engage à ce que l'ensemble de ses clients se rendent dans son bazar. Ce type de contrat saisonnier concerne les petits intermédiaires (guides clandestins et guides officiels) mais aussi les agences de voyage marocaines et les voyagistes étrangers. Ainsi, outre le guide qui conduit personnellement les touristes jusqu'au lieu de vente, les bazaristes rétribuent les représentants d'agences touristiques nationales et internationales pour s'assurer la venue régulière de groupes dans leurs boutiques¹¹. La saison est généralement achetée en argent liquide, mais elle peut également l'être en nature, même si cette pratique se raréfie. En effet, certains bazaristes peuvent avancer de l'argent à crédit à des guides, leur fournir un moyen de transport (moto, voiture) ou, plus rarement, un logement. Comme tous les guides, le courtier touchera alors une somme liée aux articles vendus aux touristes qu'il accompagne. Le montant versé au terme d'une transaction n'est pas fixe. Il s'agit généralement d'un pourcentage – oscillant entre 30 et 50 % du prix de vente – négocié ou déterminé à l'avance. Mais la commission dépend avant tout de la relation entretenue par le bazariste et le guide, de la nature de leur partenariat et de leurs capacités de négociation.

Les subsides de la commission ne circulent pas exclusivement entre les représentants du binôme guide / logeur qui possèdent un droit de propriété sur les touristes. Ce capital est en partie redistribué : le gérant donne une part à des employés de la maison d'hôtes ; le guide l'utilise pour payer une personne en charge de contrôler les touristes durant leur visite ; le guide clandestin paie la brigade touristique, etc. En effet, des policiers circulent en permanence dans la ville à la recherche des contrevenants qui accompagneraient sans autorisation des étrangers. Cependant, le rôle joué par la brigade touristique n'est pas aussi élémentaire. Particulièrement corrompue, cette brigade contribue à entretenir l'existence du phénomène des guides clandestins dans la ville : ces derniers pouvant sans encombre continuer à exercer leur activité moyennant le paiement d'un *bakchich* (*reshwa*), même s'ils vont régulièrement passer une ou deux nuits au poste de police. D'ailleurs les

guides clandestins se déplacent très rarement seuls avec des touristes dans la médina. Le guide menant les touristes est accompagné, à l'insu de ces derniers, par des associés qui le devancent pour le prévenir de l'éventuelle présence de la brigade ou pour régler le *bakchich* lorsque cela est nécessaire.

La commission ne se limite pas à un courtage commercial mettant en relation un acheteur et un vendeur puisqu'elle concerne également les activités de service : restaurateurs, hôteliers et gérants de maisons d'hôtes rétribuent les personnes qui mènent des touristes à leur porte. Si ce système trouve sa genèse dans l'achat d'objets artisanaux, il dépasse largement ce cadre. La commission ne circule pas uniquement de la poche du touriste vers celle du bazariste puis celle du guide. En effet, l'argent de la commission se fraie un chemin le long de ramifications extrêmement étendues et son observation dévoile un vaste réseau imperceptible au premier abord. Je suppose que c'est une part de ce réseau invisible que les touristes norvégiens ont cru percevoir lorsqu'ils m'ont vu serrer des mains dans les ruelles de la médina et saluer le vendeur.

En suivant l'argent de la commission, il est possible de mettre au jour la filière touristique – à la façon du produit de contraste de l'imagerie médicale qui rend visible une structure anatomique. La commission n'a pas une seule trajectoire et le produit de chaque occasion de courtage suit un circuit singulier. L'observation attentive du cheminement de l'argent de la commission dévoile l'existence d'un large réseau de circulation financière. Le cas des maisons d'hôtes ne donne qu'un aperçu limité de son étendue. L'étude des dispositifs de captation mis en place par les guides clandestins mérite par exemple une recherche plus poussée. Certains d'entre eux se sont spécialisés dans la captation *extra-muros* de touristes : des guides clandestins dotés de voitures et de motos chassent les touristes aux entrées de la ville et d'autres chassent dans les trains. La circulation de l'argent de la commission ne se clôt pas avec les transactions marchandes et déborde largement les frontières de la médina.

Le cicérone comme seul dispositif de jugement

Des procédures de contrôle internes évitent que des intermédiaires s'approprient l'intégralité du montant d'une commission et court-circuitent d'autres ayants droit. C'est notamment le rôle de certains « rabatteurs », rémunérés par les bazaristes, qui s'assurent qu'un guide ayant « vendu la saison » à un bazar s'y rend effectivement à chaque fois qu'il accompagne des touristes dans la médina. Mais c'est surtout une

enquête personnelle menée auprès des touristes et des bazaristes qui permettra à un ayant droit de faire valoir sa part. Par exemple, un hôtelier ayant confié un groupe de touristes à un guide ne va pas toujours se contenter des informations fournies par ce dernier. Au terme de la journée, il peut aisément se débrouiller pour connaître la nature des achats effectués par les touristes ou se rendre personnellement dans le bazar (ou envoyer un associé) afin de connaître la valeur de la commission donnée au guide. L'exercice est difficile car le courtage n'est pas calculé sur les bénéfices retirés au coût de revient, mais sur le prix de vente intégral.

Le calcul du montant de la commission à partir du prix de vente souligne un aspect fondamental de l'économie locale : bien souvent le coût de revient et la qualité de l'objet commercialisé ne sont que très partiellement connus. Certains vendeurs dans les bazars ignorent tout de l'origine, de la qualité et du prix des objets vendus. Ce constat n'est pas sans rappeler l'économie de bazar décrite par Clifford Geertz : dans le souk de Sefrou, la quête d'informations, concernant notamment le prix et la qualité des marchandises, fait partie intégrante de l'« art sophistiqué cultivé dans le souk » (2003, p.179). Chacun cherche alors à obtenir l'indication la plus fiable en nouant des relations de confiance en même temps qu'il cherche à masquer à ses concurrents les renseignements obtenus. Les acteurs du tourisme s'évertuent eux-mêmes à réduire leur ignorance concernant les biens et les services proposés aux touristes. La maîtrise de l'information et son brouillage constituent les deux faces paradoxales d'un même objet :

« Le paradoxe central des échanges du bazar est lié au fait que l'avantage provient de la capacité à s'entourer de liens de communication relativement meilleurs, liens qui sont eux-mêmes forgés dans des interactions durement agonistiques. Dans ce cadre, l'existence de déséquilibres d'information est la force motrice, leur exploitation, l'objectif » (Geertz, 2003, p.184-185).

Il est donc particulièrement difficile d'identifier la manière dont circule ce capital et de retracer fidèlement son parcours. Chaque acteur du dispositif s'évertue à dissimuler à ses partenaires son rôle de courtier ou, à défaut, le montant de la commission perçue. Ce processus de masquage permet d'éviter une trop grande redistribution de l'argent de la commission. En effet, chacun a intérêt à rendre trouble la transaction afin d'éviter que le montant finalement perçu ne se réduise comme une peau de chagrin. Cette nébulosité constitutive de l'organisation même d'une partie de l'économie touristique concerne en premier lieu certains acteurs

du tourisme. Et elle affecte dans un second temps les touristes. Les vendeurs, les cicérones et les bazaristes sont en perpétuelle quête d'informations et le touriste, récemment plongé dans cette économie, aura en conséquence beaucoup de difficulté à se faire une idée juste des tarifs et de la qualité des produits. Un touriste se rendant pour la première fois au Maroc a peu de chance de sortir gagnant d'un marchandage. Lâché dans une économie dont il ne maîtrise aucunement le fonctionnement et l'étiquette, il ne possède pas cette compétence singulière pour le *shopping* évoquée par Clifford Geertz (2003, p.142) :

« L'acheteur à objectif est supposé avoir une compétence pour le *shopping* – un mot qui, avec sa connotation de recherche oisive, est un phénomène rare au Maroc, touristes exceptés, et qui ici ne convient pas. S'il est dépourvu de cette compétence, tant pis pour lui ! Mais les institutions du marché – du marchandage des prix et de la complexe division du travail à la déstandardisation volontaire de la qualité des produits et à la fidélisation des clients sur le long terme – font que l'amateur sera grandement désavantagé dans le rôle d'acheteur à objectif (et le serait dans n'importe quel autre bazar) ».

L'opacité du marché touristique dote d'emblée le « primo touriste » d'un déficit cognitif, synonyme d'ignorance quant aux règles du marché et d'incertitude quant à la qualité et au prix des produits achetés. Ce constat n'est pas le propre de Fès, ni du tourisme : l'économie du tourisme s'apparente en cela aux « économies des singularités » étudiées par Lucien Karpik (2007). L'article artisanal, la prestation offerte par un guide, le repas consommé dans un restaurant, le lieu d'hébergement sont autant de singularités, autrement dit « des produits d'échange (biens et services) incommensurables » intégrées dans un marché « composé de relations marquées par l'incertitude sur la qualité entre les produits singuliers et des acteurs à la recherche de la "bonne" singularité » (Karpik, 2007, p.38).

Les biens et les services sont « incommensurables » car ils ne peuvent être mesurés ou évalués : il n'existe pas de certitude quant à leur qualité et à leur prix.

Cependant l'économie du tourisme marocain est elle-même singulière. Lucien Karpik montre que différents « dispositifs de jugements¹² » permettent habituellement de « lever l'ignorance sur la mise en marché des produits singuliers » (2007, p.68). Or, à Fès, le cicérone est le seul dispositif de jugement. Ayant ce quasi-monopole, les guides n'ont pas intérêt à lever immédiatement l'ignorance des touristes. Ces derniers sont

alors contraints de combler seuls leur déficit cognitif. Ils ne peuvent faire confiance qu'aux relations de face à face pour espérer réduire leur ignorance initiale.

Se prendre au jeu ou être pris au piège

Le déficit cognitif est d'autant plus important que les touristes se trouvent confrontés à des procédures de fixation des prix distinctes de leur expérience la plus courante : la vente de biens et de services aux touristes repose sur le rapport de force entre vendeur et acheteur. Transportés dans une économie différente, les touristes risquent fort de se trouver pris au dépourvu par des pratiques dont ils n'ont pas l'habitude :

« Nous sommes habitués aujourd'hui, en tant que consommateurs, à l'existence de marchés à prix fixes et [...] nous nous jugeons personnellement floués lorsque nous avons affaire à un commerçant qui [rompt] cet usage et nous [fait] payer "à la tête du client", c'est-à-dire en termes seulement du pur rapport de force entre lui et nous [...]. C'est oublier bien sûr que si les conditions pratiquées aujourd'hui entre intermédiaires et consommateurs sont en général non négociables, celles pratiquées sur les marchés qui mettent en présence producteurs et intermédiaires demeurent soumises soit à la négociation de gré à gré, soit aux enchères, et subissent donc des fluctuations dues aux interactions directes ou indirectes entre acheteurs et vendeurs » (Jorion, 2010, p.73-74).

Les touristes arrivent dans un pays différent tout en conservant une représentation du commerce empreinte de la théorie néoclassique¹³ ; théorie reposant notamment sur l'idée de l'existence d'une situation idéale (concurrence parfaite entre une multiplicité d'agents identiques, homogénéité des produits, information parfaite pour tous les agents, etc.) induisant un code de conduite particulier. Mais l'économie à laquelle les touristes se trouvent confrontés ne fait montre d'aucun des attributs auxquels ils sont accoutumés. Aussi ce décalage entre représentation et réalité économique est, à n'en pas douter, un élément particulièrement perturbant pour les touristes découvrant le Maroc. Ce décalage peut amener le touriste à vivre des situations marchandes qui le dépassent. Dans l'article « Le touriste et son double », Yves Winkin (1998) relate les conséquences de sa mauvaise rencontre avec un guide clandestin dans la ville de Meknès :

« Je me trouve en moins de deux dans sa coopérative, entouré de tapis et d'un flot de paroles sucrées, sur moi et sur les tapis, dispensées par un de ses collègues. Plus un thé à la menthe, bien sûr. Je me vois alors, comme dédoublé, en train de l'écouter, de lui poser des questions, bref de me

faire avoir comme le premier touriste américain venu. Mais qu'il est difficile de résister ! Les tapis sont de fait superbes – mais les prix énormes. Reste sa technique – "Juste pour voir quels sont les tapis que tu préfères" – finit par produire ses effets : on lâche une réponse et le piège se referme. Il dit un prix (plutôt, l'écrit sur une enveloppe en me glissant qu'il lui faut une "commission", qu'il écrit également sur un coin plié de l'enveloppe, comme un secret partagé entre lui et moi, à l'insu du patron). Je donne un prix. Et c'est parti ».

C'est à ce type d'expérience que les deux Norvégiens évoqués au début de l'article ont voulu échapper. Sans doute pensaient-ils qu'un piège était en train de se refermer sur eux. Ils ont pris le parti de couper court à la relation pour éviter toute déconvenue.

Des expériences de ce type sont relativement banales et peuvent se retrouver partout tant que le commerçant ou le guide est rusé. Comment se fait-il qu'un individu puisse se retrouver client malgré lui, qu'il puisse se trouver ainsi piégé sans parvenir à fuir ? Dans le cas décrit par Yves Winkin, c'est l'« effet de pied-dans-la-porte »¹⁴ qui enclenche un processus dont il devient dès lors très difficile de sortir. Si les cicérones et les vendeurs marocains excellent dans cet exercice, ils ne sont pas les seuls. En effet, l'automanipulation et l'escalade d'engagements pouvant conduire des individus dans des pièges, le plus souvent « abscons », sont bien connus et s'observent dans des contextes beaucoup plus proches de nous que celui du tourisme marocain¹⁵.

Si des visiteurs peuvent se sentir traités comme des proies et certains acteurs du tourisme se considérer comme des chasseurs, c'est bien parce qu'il y a un piège relationnel. Un piège cognitif : sauf rares débordements, le touriste n'est jamais contraint autrement que par un art de la persuasion. La cynégétique est psychologique, elle est toujours ruse, jamais attaque directe. Comme l'ont montré Marcel Détéienne et Jean-Pierre Vernant (1974, p.32-57), les Grecs voyaient la chasse comme un art, un art de la ruse qui requiert des qualités d'écoute, de réactivité, de dissimulation et de vigilance : l'art de la chasse est mètis. Or, l'animal est également doté de cette mètis et :

« [pour] les animaux comme pour les hommes, chasseurs et pêcheurs, la règle est de fer : on ne triomphe d'un polumètis que si l'on a fait preuve de plus de mètis que lui. » (Détéienne et Vernant, 1974, p.35).

Le touriste devient rusé lorsqu'il est parvenu à combler une part du déficit cognitif que l'ignorance initiale du marché lui imposait et que seule l'expérience personnelle peut lui apporter. C'est à cette condition que la proie peut espérer triompher du chasseur et prendre conscience

que s'il y a effectivement une malice, il ne s'agit que d'un piège à penser. Elle prend alors conscience que si des Marocains peuvent chercher à la capter, elle ne sera pour autant jamais capturée. Le touriste se trouve confronté à un dispositif de captation, et non un dispositif de capture, caractéristique de nombreuses occasions marchandes :

« Capter n'est pas forcément manipuler ; par exemple, répondre favorablement à une information, à une réclame, à une offre commerciale (être capté) ne procède pas forcément d'une erreur, d'une faute d'appréciation, d'une imperfection cognitive comme le suppose implicitement la notion de manipulation, mais peut résulter d'un arbitrage somme toute équilibré entre un dispositif de "prêt-à-choisir" (peut-être trompeur, décevant ou inadapté mais qui améliore le confort et le temps de la décision) et un choix personnel indépendant (peut-être plus adéquat, plus excitant ou plus personnel, mais très coûteux en investissement temporel et cognitif et potentiellement faillible lui aussi) » (Barrey *et al.* 2000, cité par Cochoy, 2004, p.17).

L'impression de « capture » est renforcée par le fait que le touriste est confronté à une économie de singularités aux dispositifs de jugements restreints. Nous avons vu que les économies des singularités se caractérisent par l'incommensurabilité de leurs produits, l'incertitude quant à leur qualité, l'imprévisibilité et l'opacité du marché. Cette opacité empêche que soient réunies les conditions minimales présidant à un choix rationnel et le recours aux intermédiaires devient nécessaire. En arrivant à Fès, le touriste ne peut pas recourir à beaucoup de dispositifs de jugements puisque les cicérones en ont le quasi-monopole. Et ces cicérones s'évertuent le plus souvent à entretenir ce silence, non seulement vis-à-vis des touristes, mais surtout entre eux. Il faut rappeler que si la circulation de l'argent de la commission est opaque, c'est surtout qu'elle doit le demeurer pour les acteurs de l'économie touristique eux-mêmes.

Il faut donc du temps au touriste avant d'acquérir le savoir minimal qui lui permettra de se passer des intermédiaires. Et il est évident que le touriste ne se fait généralement « piéger » qu'une seule fois car le processus d'achat est aussi un processus d'apprentissage – qui ne peut se faire que par l'expérience, étant donné qu'aucun dispositif de jugement n'en donne la clé. C'est d'ailleurs pour cette raison que la première préoccupation des guides est de viser à identifier la connaissance que le touriste a du marché : est-ce la première fois qu'il vient au Maroc ? Est-il passé par Marrakech ? En définitive, certains acteurs du tourisme sont spécialisés dans l'art d'exploiter l'ignorance de touristes qui se trouvent transportés

« [...] dans des sites étrangers dont ils ignorent tout, de la fourchette de dispersion des prix à la provenance des marchandises, de l'envergure des acteurs à l'étiquette de la relation de contrat » (Geertz, 2003, p.183).

Le recours à la métaphore cynégétique témoigne du paradoxe central de la relation touristique. En effet, la réussite d'une expérience touristique est le produit d'une co-construction temporaire induisant le masquage de sa nature fondamentalement contractuelle (Winkin, 1998). L'enchantement repose sur une « suspension momentanée des règles économiques et sociales en vigueur » (Winkin, 2001, p.169) et le rapport marchand, pourtant au cœur de l'expérience, se doit d'être euphémisé (Réau & Poupeau, 2007). Agences de voyage, hôtels, guides officiels, restaurants, instances ministérielles, etc. entretiennent cette féerie.

De ce point de vue, les guides locaux, les faux guides, les rabatteurs, les vendeurs ne sont que des grains de sable, des petites mains du tourisme qui se contentent de construire des conduits de dérivations sur un canal aux proportions bien plus vastes. Leur pratique est plus opportuniste. Ils tentent de s'approprier au plus vite les bénéfices de la transaction marchande. À l'image des braconniers, ils exercent une activité risquée (du fait du contrôle exercé par la brigade touristique) et onéreuse (ils doivent souvent payer de leur poche). Il faut beaucoup de savoir-faire pour parvenir à se débrouiller dans cette organisation complexe dont nous n'avons vu ici qu'un trop bref aperçu, car comme le rappelle Warnier à propos des pratiques cynégétiques (1999, p.53) :

« La chasse est le plus souvent une activité de groupe, qui implique un degré élevé d'organisation, de communication et de savoir-faire, corrélatif du développement des capacités d'observation, d'analyse et de communication gestuelle ou verbale entre les chasseurs ».

Cette arrière scène est particulièrement fermée et ne révèle aux touristes qu'une part infime de son organisation. Le touriste sait qu'il se passe quelque chose, mais n'en perçoit qu'un grossier délinéament. Aussi, la relation des touristes avec les petites mains d'une économie particulièrement vaste risque-t-elle de ne pas être aussi « enchanteresse » que celle du tourisme organisé. En matière commerciale, le désenchantement n'est pas tant lié à une perte financière qu'au sentiment d'une « perte identitaire » (Hassoun, 2005, p.5-6).

L'identité touristique se construit justement sur une dénégaration identitaire : le touriste « cherche à tout prix à se maintenir dans l'illusion qu'il n'est pas un touriste » (Winkin 1998). Lorsqu'ils déambulent seuls dans la médina, les visiteurs prennent le risque de se confronter à une

multitude d'indices susceptibles de déchirer le voile de leur propre illusion. Ces indices suggèrent qu'ils sont, malgré tout, des touristes et, pire encore, que les touristes sont des clients innocents ignorant le fonctionnement et les codes de conduites de l'économie qu'ils côtoient.

Références bibliographiques

- Barrey S., Cochoy F. et Dubuisson-Quellier S., « Designer, packager et merchandiser : trois professionnels pour une même scène marchande », *Sociologie du travail*, 42, 3, 2000, p.457-482.
- Beaussier M., Dictionnaire Arabe-Français, Paris, Ibis Press, 2006 (1958).
- Burgelin O., « Le tourisme jugé », *Communications*, n°10, 1967, p.65-96.
- Cauvin-Verner C., *Au Désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud marocain*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Cochoy F., « La captation des publics entre dispositifs et dispositions, ou le petit chaperon rouge revisité », dans F. Cochoy (dir.), *La captation des publics. C'est pour mieux te séduire mon client...*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004, p.11-68.
- Cohen E., « The Tourist Guide. The Origins, Structure and Dynamics of a Role », *Annals of Tourism Research*, 12, 1985, p.5-29.
- Detienne M. et Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- Fejjal A., « Changement social et mobilité résidentielle à Fès », dans R. Escallier et P. Signoles (dir.), *Les nouvelles formes de la mobilité spatiale dans le monde arabe*, tome 2, Tours, Urbama-CMMC-Cedej, 1995, p.417-431.
- Ferré D., *Lexique marocain-français*, Rabat, éditions Nejma, 1952.
- Geertz C., *Le Souk de Sefrou*, traduit de l'anglais par Daniel Cefaï, Condé-sur-Noireau (14), Éditions Bouchene, 2003 (1979).
- Hassoun J.-P., « La place marchande dans la ville : quelques significations sociales », *Ethnologie française*, XXXV, 1, 2005, p.5-16.
- Jorion P., *Le prix*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2010.
- Joule R.-V. et Beauvois J.-L., *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2007 (1987).
- Karpik L., *L'économie des singularités*, Paris, Gallimard, 2007.
- Kenbib M., *Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, université Mohammed V, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, série Thèses et mémoires, 29, 1996.

- Massignon L., « Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc », *Revue du monde musulman*, LVIII, 2, 1924, p.II-250.
- Réau B. et Poupeau F., « L'enchantement du monde touristique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5, 170, 2007, p.4-13.
- Urbain J.-D., *L'idiot du voyage. Histoires de touristes*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002 (1991).
- Valensi L., « Premiers touristes en Tunisie : l'extension du Grand tour au XIX^e siècle », dans C. Zytnecki et H. Kazdaghli (dir.), *Le tourisme dans l'empire français. Politiques, pratiques et imaginaires*, Paris, Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer, 2009, p.17-28.
- Warnier J.-P., *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 1999.
- Winkin Y., « Propositions pour une anthropologie de l'enchantement », dans P. Rasse, N. Midol et F. Triki (dir.), *Unité-Diversité. Les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.169-179.
- Winkin Y., « Le touriste et son double, éléments pour une anthropologie de l'enchantement », dans S. Ossman (dir.), *Itinéraires de soi et paysage de la rencontre*, Paris, CNRS, 1998, p.133-143.

Notes

¹ Il est courant d'entendre l'expression « faux guide », d'ailleurs employée dans le dialecte marocain : *fogid*. Mais les habitants de Fès utilisent plus aisément l'expression de « guide clandestin » : *gid khtaf* ou *mourshid khtaf*.

² Le terme « cicérone » désigne habituellement un « guide appointé pour présenter les particularités touristiques d'un site » (*Trésor de la langue française informatisé* ; dictionnaire consultable à l'adresse <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>). J'étends ici son acception à l'ensemble des personnes « faisant les cicérones », qu'il s'agisse ou non d'une activité régulière et légale. J'emploie « cicérone » comme synonyme de « guide » (à distinguer des « livres de voyage ») car ce terme fait référence aux « dispositifs de jugements » au cœur de l'analyse de la coordination marchande proposée par Karpik (2007) dont il sera question plus loin.

³ La littérature sur l'origine historique des guides ne fait pas cas de leur rôle commercial, préférant y voir un prolongement des deux figures du mentor et de l'éclaireur (Cohen, 1985). Pourtant, dans des pays comme ceux du Maghreb, l'activité des intermédiaires commerciaux semble avoir toujours été corrélée au tourisme. En

Tunisie, les guides européens qui apparaissent dès le début du XIX^e siècle établissent le programme des visites des touristes et « orientent leurs achats et leurs acquisitions » (Valensi, 2009, p.27). Les historiens ont souligné le rôle essentiel joué par certains intermédiaires commerciaux dans les relations entre le nord de la Méditerranée et le Maroc (Kenbib, 1996). Or, les actuels cicérones s'apparentent par certains aspects aux anciens courtiers des maisons de commerce qui, bénéficiant d'une protection, facilitaient le développement des relations commerciales entre l'Europe et le monde arabo-musulman. Le lien des cicérones avec l'univers commercial se confirme en partie à la lecture du texte créant la corporation des guides à Fès en 1924 où il est précisé que les guides se recrutaient parmi les portefaix (Massignon, 1924, p.167) dont l'activité consiste notamment à accompagner des chalands et à porter leurs achats.

⁴ Ce texte se fonde sur des expériences personnelles ainsi que des entretiens et des observations issus d'une première enquête préparatoire. Il préfigure une réflexion programmatique dessinant les contours d'une économie aux ramifications très étendues.

⁵ « Fassi » est le gentilé désignant les habitants de Fès.

⁶ Les touristes voyageant en groupe constituent quant à eux une « chasse gardée ». Le guide est alors entouré d'assistants qui, à la manière de chiens de berger, évitent que des touristes ne se perdent, ne s'arrêtent dans une boutique ne faisant pas partie du parcours prévu ou ne soient pris à parti par des vendeurs à la sauvette. Les « troupeaux », comme certains Fassis les nomment, font donc l'objet d'une protection particulière. Ici la métaphore serait plutôt de l'ordre de l'élevage que de la chasse.

⁷ Les touristes sont parfois comparés à des animaux afin de dénoncer le phénomène touristique dans son ensemble ; sur ce type de rhétorique, voir notamment Burgelin (1967) et Urbain (2002).

⁸ Extrait de l'article « Pour chasser les clients, prenez exemple sur les grands fauves » figurant sur un blog français destiné à l'actualité du monde du commerce : <http://www.ecomblog.fr/2010/04/pour-chasser-les-clients-prenez-exemple-sur-les-grands-fauves/>

⁹ La commission produit une économie de subsistance pour une part importante de la population. Nombreuses en effet sont les personnes qui, bien que n'exerçant pas de métier touristique, sont disposées à accompagner des touristes pour compléter leurs maigres salaires.

¹⁰ Le terme le plus couramment utilisé par les Fassis pour désigner la « commission » est *jâ^cba*, lequel peut se traduire habituellement par « tuyau, tube, canon (du fusil) » (Ferré, 1952, p.94). Cependant la même racine [*j^cb*] forme le verbe « rouler, plier en rouleau » et une acception du terme *ja^cba* est « rouleau de papier, d'argent » (Beaussier 2006, p.145). Ce détour étymologique permet de formuler une hypothèse sur l'origine du terme : le versement de la commission se doit d'être caché et l'argent en rouleau (*ja^cba*) peut discrètement passer d'une main à l'autre.

¹¹ Il y a encore quelques années le système était largement reconnu en France. Ainsi, les accompagnateurs français, dont le rôle consiste à encadrer un groupe de touristes dans ses déplacements, ne sont généralement pas rétribués par l'agence de voyage (ils

disposent pour leur séjour du même budget que celui d'un touriste du groupe). Il est convenu tacitement qu'ils peuvent tirer profit du système de commission grâce auquel ils n'ont pas à payer les frais habituels (chambre d'hôtel, repas, etc.) et peuvent profiter de « largesses » des commerçants en nature (dons d'objets artisanaux) et en espèces. Une nouvelle enquête serait nécessaire pour savoir si la situation est toujours identique.

¹² Lucien Karpik distingue cinq dispositifs de jugements : *les appellations* (labels, certifications...), *les cicérones* (experts, guides), *les classements* (prix, palmarès...), *les confluences* (compétences d'accueil et d'informations sur les lieux de vente), *les réseaux* (relations interpersonnelles par lesquelles expériences et connaissances circulent).

¹³ À partir de cette hypothèse de travail liminaire, l'ethnographie des relations marchandes devrait permettre de mettre au jour des « régimes transactionnels » variés et pluriels ; l'expression « régime transactionnel » désignant les catégories de la représentation économique mobilisés par les acteurs lors d'une transaction marchande spécifique.

¹⁴ La technique consiste à « extorquer au sujet un comportement préparatoire non problématique et peu coûteux, évidemment dans un contexte de libre choix [...] Ce comportement préparatoire obtenu, une requête est explicitement adressée au sujet en l'invitant à émettre une nouvelle conduite, plus coûteuse et qu'il n'avait que peu de chance d'obtenir spontanément » (Joule et Beauvois, 2002, p.99).

¹⁵ Sur le « piège abscons » et plus généralement les « pièges de la décision », voir Joule et Beauvois (2002).

CHAPITRE XIV

Les conversions entre l'islam et le christianisme en milieu belgo-marocain

Mobilités spirituelles et glissements ethnoculturels dans un contexte postcolonial

Johan Leman

(IMMRC, Sciences Sociales, KU Leuven)

Des mobilités spirituelles postcoloniales

Dans cette présentation¹, nous étudierons un type de conversion qui passe d'une tradition religieuse à une autre (Rambo, 1993, p.14) et « d'un contact entre deux cultures différentes » (Rambo, 1993, p.38). C'est ce qu'on appelle une « transition de tradition ». Un tel processus de conversion est anthropologiquement intéressant parce qu'il implique également (les aspects religieux mis à part) des transitions ethniques², culturelles et sociales. Les conversions entre l'islam et le christianisme, dans les deux sens, étudiées à Bruxelles, en milieu immigré marocain, sont des exemples de ces « transitions de tradition ».

Dans cet article, le christianisme en question se rapporte aux églises évangéliques. La situation décrite ne vaut probablement pas uniquement pour Bruxelles, mais aussi pour la plupart des grandes villes d'Europe de l'Ouest où un certain type de multiculturalisme, dans le cadre démocratique, est devenu la norme. Au terme de notre présentation, nous proposerons un modèle d'interprétation anthropologique de ces conversions dans un milieu urbain multiculturel européen.

Nous tenterons de comprendre ces processus en participant à la vie de certaines associations où des « convertants » (comme il est peut-être plus

correct de les nommer) se fréquentent. Nous avons interviewé ces personnes, à plusieurs reprises, dans des situations diverses. Questionnant leur passé, le pourquoi de leur passage à une autre religion et leur état d'esprit actuel. Nous avons également pratiqué l'observation participante en nous rendant au domicile des interviewés. La plus grosse partie de ce travail et des interviews a été réalisée par deux anthropologues dans le cadre d'une recherche doctorale. Iman Lechkar s'est intéressée aux chrétiens devenus musulmans (voir aussi Leman, Stallaert, Lechkar, 2010) et Priscilla Choi aux musulmans devenus chrétiens évangéliques (voir Choi 2008³). Nous les appellerons respectivement des néo-chrétiens et des néo-musulmans, tels que ces « convertants » préfèrent eux-mêmes se désigner.

En Belgique, nous disposons de chiffres approximatifs sur les conversions à l'islam. Le Centre islamique et culturel de Bruxelles qui passe pour être le centre logistique de la comptabilité des conversions à l'islam, évoque le nombre de 300 à 500 conversions par an pour la Flandre. Une évaluation qu'il convient sans doute de multiplier par deux pour avoir une estimation pour l'ensemble de la Belgique.

Pour notre article, les données sont fondées sur notre enquête et des entretiens avec vingt néo-musulmans, dix hommes et dix femmes (2006-2009) et seize néo-chrétiens – c'est-à-dire pour la première génération : trois femmes et un homme qui se qualifient de très pratiquants, deux hommes l'étant assez peu et une femme qui l'est moyennement. Pour la deuxième génération, six jeunes femmes et trois jeunes hommes dévots, habitant tous à Bruxelles (2007-2009).

Les vingt néo-musulmans affirment avoir été des « chrétiens sociologiques » et peu engagés dans une pratique avant leur passage à l'islam, tandis que les seize néo-chrétiens déclarent – à l'exception des deux hommes qui sont devenus des chrétiens peu pratiquants – qu'ils étaient des musulmans pratiquants, et même parfois très religieux, avant leur conversion au christianisme.

Nous traiterons de ces conversions en les situant dans un espace marqué par le postcolonialisme et par un multiculturalisme croissant en Belgique. La composante maghrébine y est très présente. Nous étudierons ces mobilités spirituelles dans les deux directions : du sécularisme chrétien européen vers l'islam et dans le sens inverse.

Force est de constater que, quantitativement parlant, le premier mouvement est aujourd'hui plus important que le second. Il y a plusieurs raisons à cela. Est-ce l'indice d'une domination spirituelle qui va à contre-courant de la domination économique ? On peut dater l'ampleur

de ces conversions à l'islam au début des années 1990. Il semble probable que deux phénomènes se soient renforcés dans les villes de Belgique. Une plus grande visibilité du multiculturalisme s'est imposée comme un des thèmes majeurs du débat politique, d'une part, et l'impact dans les médias de la première guerre du Golfe, ressentie, par un certain nombre, comme une opération coloniale en pleine période postcoloniale, d'autre part.

Les néo-musulmans dans un environnement marocain immigré

Les néo-musulmans de Belgique diffèrent aujourd'hui de ceux des années 1970 et 1980. Ces derniers étaient souvent des intellectuels de gauche convertis au soufisme lié à leurs racines occidentales. Convertis à l'islam soufi mais tenant également à leur identité d'« Occidentaux » malgré des postures critiques à l'égard de la société dont ils étaient issus (cf. Garaudy). Les nouveaux néo-musulmans, du début des années 2000, trouvent leur origine dans l'environnement multiculturel immigré – en l'occurrence marocain – et s'approprient certaines de ses caractéristiques. Les référents de type ethnoculturel semblent convenir à leur besoin de marquer leur passage à un nouvel espace religieux. Une femme intégrée dans la communauté marocaine choisira Soraya comme nouveau nom, un homme devenu musulman après des contacts avec des Turcs souhaitera se nommer Yilmaz.

Ces convertants se créent une nouvelle communauté de « frères et sœurs ». Ils soulignent qu'ils font désormais partie de l'*umma* islamique. C'est un processus de ré-version, disent-ils, et non de conversion, parce qu'à leurs yeux, ils reviennent simplement au stade religieux initial de leur vie. Ceci correspond à l'idée du *Fitra*, dont ils s'inspirent. Ils estiment aujourd'hui qu'ils sont « naturellement » nés comme enfants d'Allah. Dans l'intention de Dieu et conformément à l'idée du *Fitra*, chaque être humain est prédisposé à sa naissance à devenir musulman. L'éducation chrétienne ou juive d'un enfant est le fait de ses parents, ce qui signifie que ce type d'éducation implique en même temps le franchissement d'une frontière ethnique. Il est donc naturel aux yeux de ce néo-musulman qu'en se « révertant », il recherche, avec soin, des signes d'appartenance islamique, liés à une symbolique partiellement ethnique. Le choix d'un nouveau nom illustre ce processus, tout comme le choix d'un *Wali*. Dans la tradition marocaine, un père, un frère ou un oncle peuvent faire fonction de *Wali*. Ce dernier donne son autorisation pour le mariage. Même si la réforme de la *Mudawwana* au Maroc a

récemment éliminé ce statut de *Wali* dans le mariage, le choix d'un *Wali* reste important dans le cadre d'un processus de conversion en Belgique. De manière générale, les « convertants » prennent pour *Wali* l'imam qui les a initiés à la lecture coranique. C'est en observant le passé de certains « convertants » que l'on peut commencer à y voir un peu plus clair.

« Dans le temps, ma maman demandait à nos voisins marocains si je pouvais jouer avec leurs enfants durant le week-end. Chaque week-end, j'étais dans la famille marocaine d'à côté. La mère ne parlait pas le néerlandais, alors j'apprenais moi-même le marocain en jouant avec les enfants. Durant le Ramadan, tout le monde se mettait à jeûner, et moi aussi. Donc, mon éducation a été très marocaine » (Ecrum, une femme qui évoque son enfance).

Sans vouloir affirmer que les néo-musulmans ont tous eu un passé similaire, on ne peut que constater que, dans le petit groupe des vingt néo-musulmans qui ont fait l'objet de cette étude, tous ont eu, à un moment ou à un autre de leur vie, un contact multiculturel intense. Cet élément les différencie des convertis des années 1970 et 1980. Il n'est donc peut-être pas très surprenant que les femmes récemment converties tiennent tout particulièrement au port du foulard ou d'une *jellaba*. Parallèlement à la dimension spirituelle, les néo-musulmans insistent aussi sur la grande importance de la vie familiale et communautaire. Ils idéalisent la communauté, au point d'éprouver parfois des déceptions après leur conversion. Certains, par exemple, se plaignent de n'avoir jamais été invités dans une famille marocaine à l'occasion d'une grande fête religieuse.

Il existe une volonté de s'identifier à certaines caractéristiques ethniques, d'une part, et, d'autre part, – cela n'est pas sans ambivalence – on souhaite également « purifier » l'islam de certains aspects jugés culturellement trop marocains ou trop turcs. Il s'agit d'un discours fréquemment entendu lors des réunions de convertis dans différentes associations (par exemple Al Minara, Hijra ou De Koepel).

Un des thèmes récurrents, durant les *meetings* de l'association De Koepel, est de constater que les convertis flamands sont bel et bien des musulmans, mais ne sont ni Marocains ni Turcs. On assiste donc à un processus où des personnes empruntent des caractéristiques ethnoculturelles à une communauté immigrée dans laquelle ils se sentent bien intégrés, mais déclarent en même temps qu'ils sont culturellement différents et veulent rester « attachés » à leur communauté d'origine. Ils justifient cet « entre-deux » en affirmant qu'ils désirent, en réalité,

« purifier » les pratiques musulmanes de certains aspects qu'ils qualifient de « trop marocains ».

Dans un documentaire consacré à la conversion à l'islam en Belgique, diffusé sur la chaîne islamique néerlandaise NIO (Nederlandse Islamitische Omroep, *Het Vizion*, 6 octobre 2007), une convertie flamande, Khadija, se présente au grand public comme une femme qui a construit un pont entre les chrétiens belges sécularisés et la communauté immigrée islamique. Elle porte une *jellaba* et un foulard. Le téléspectateur découvre une femme qui, à première vue, pourrait facilement passer pour Marocaine. Mais Khadija précise :

« Je ne reprends pas du tout des traditions venues d'ailleurs. [...] Ce que je veux, c'est parvenir, en tant que femme flamande, à donner aux gens une autre image de l'islam. »

Ils affirment une identification complexe qui ne se rapporte pas à un emprunt culturel exogène. Les « convertants » évoquent, toutefois, à l'unisson, l'intolérance de l'Occident face à l'islam.

Examinons, à présent, le discours des néo-chrétiens qui appartiennent au même environnement multiculturel, afin d'en saisir les différences mais également les divergences.

Les néo-chrétiens immigrés marocains de tendance évangélique

Il n'y a pas de chiffres officiels ou officieux sur les conversions de l'islam vers le christianisme en Belgique. Le phénomène est mieux appréhendé chez les demandeurs d'asile iraniens, dont certains se convertissent durant leur transit, par exemple à Istanbul (voir Leman, 2007). Nous savons aussi que ce phénomène concerne le passage vers les églises évangéliques, voire (néo-)pentecôtistes. Les Marocains de Bruxelles ne mentionnent jamais ces cas de figures qui sont passés sous silence. Nous avons constaté que, la plupart du temps, les intéressés eux-mêmes taisent cette conversion au sein même de la famille.

Nos données proviennent d'une communauté arabo-évangélique chrétienne de Bruxelles qui comprend 56 membres originaires du Moyen Orient ou du Maroc : 32 chrétiens évangéliques et 24 non-évangéliques, en provenance de 14 pays. Parmi eux, il y a 27 ex-musulmans, dont 23 ex-sunnites et notamment les 18 Marocains. Au sein de ce petit groupe de Marocains, deux ont refusé de témoigner au sujet de leur conversion alors que seize ont accepté de nous parler.

Le premier constat concerne les « convertants » de la première génération. En discutant avec eux, nous avons eu l'impression d'avoir

affaire à des personnes encore habitées par différentes croyances populaires du Maroc rural. Ils évoquent le Maroc avec facilité, interrompant parfois leurs discours par un « mais maintenant je me trouve dans la lumière, Jésus est mon sauveur ».

Cela est surtout saisissant, dans le discours des femmes ; il semblerait qu'elles n'aient pas réellement modifié leurs croyances. Des convictions sur l'existence d'esprits malfaisants qui ne posent cependant plus de problème au sein de leur nouvelle religion. Tant il est vrai que l'église chrétienne évangélique évoque facilement les démons et les esprits abondamment cités dans les prédications.

Écoutons Houda, une des femmes dont la pratique est « intense » dans une communauté chrétienne évangélique à Bruxelles :

« J'avais peur des *jnoun* avant de devenir chrétienne. Le *djin* vit dans l'obscurité et il sort le soir. Avant ma conversion, le soir, j'avais les lumières allumées à la maison, par crainte des *jnoun*. Mais, grâce à Dieu, ce n'est plus le cas aujourd'hui. Je me trouve dans la lumière maintenant ».

Lorsqu'Houda parle de sa mère, elle la présente comme une femme marocaine ordinaire :

« Elle croyait tout sur les magiciennes, comme toutes les autres femmes du village. Mais mon père était différent. Il ne croyait ni aux sorcières, ni aux *jnoun*. Mon père est marocain, mais il a grandi en Espagne et il était très occidentalisé ».

La mère de Houda a arrangé un mariage entre sa fille de 15 ans et un imam âgé de 45 ans. Le mari d'Houda avait été possédé par un *djin* pendant trente ans avant son mariage. La mère de Houda et cet imam « possédé » se sont rendus à un pèlerinage au Maroc sur le site d'une source sacrée. L'homme en est sorti guéri. Après son mariage, l'imam a envoyé sa jeune épouse en Belgique pour y gagner de l'argent qu'elle devait envoyer au Maroc. D'après les déclarations de Houda, c'est en Belgique que, progressivement, elle a commencé à prendre ses distances vis-à-vis de son époux et de l'islam. « Elle n'aime plus sa maman », dit-elle, et elle voudrait surtout rencontrer « son papa » qui habite en Espagne. Le fait que son mari soit un imam au Maroc ne lui semble pas poser de problème particulier dans sa conversion. Du moins, elle n'évoque jamais le sujet. Elle est plus attirée par l'Espagne que par le Maroc.

Autre histoire, celle de Rasha, une femme de la deuxième génération qui, elle aussi, est devenue chrétienne pratiquante :

« Au Maroc, je sais qu'on évoque le *djin*. Lors de ma visite au Maroc, en 1999, les gens m'en parlaient fréquemment. [...]. Mais durant mon enfance, je n'ai pas entendu parler de ce genre de choses ».

Au cours d'une interview, Rasha déclare qu'elle ne croit pas du tout au monde des *jnoun*, mais, à un autre moment, elle évoque spontanément le monde des rêves, auquel les *jnoun* sont rattachés :

« Une nuit, je ne parvenais pas à dormir. [...] Je me suis mise à prier. À la fin de ma prière, c'était vers 4 à 5 heures le matin du 24 décembre, je m'apprêtais à m'endormir quand un grand soleil est entré par les fenêtres. Ce soleil formait un grand cercle mi-clair et mi-obscur. [...] Je ne comprends pas le sens de ce rêve, pourquoi ce clair et cet obscur ? »

Nous avons souligné la relation possible entre l'obscurité et l'existence des *jnoun*. Rasha connaît fort bien les histoires qui se racontent à leur sujet.

« Ma mère ne nous permettait pas de jeter de l'eau chaude, pour ne pas provoquer les *jnoun*. »

Or Rasha n'avait-elle pas affirmé auparavant que, durant sa jeunesse, elle n'avait jamais entendu parler des *jnoun* ? Elle avait également assuré que les *jnoun* étaient dangereux pour les enfants dans un autre entretien.

« Beaucoup de mères marocaines à Bruxelles protègent leurs enfants en mettant l'une ou l'autre amulette sur leurs habits. Elles craignent le mauvais œil. Vous les voyez mettre des bracelets avec des versets coraniques dans leurs sacoches. Elles rendent visite à des sorcières et elles leur donnent de l'argent pour qu'elles chassent les mauvais esprits. »

Rasha est née musulmane. Durant son adolescence, elle a connu un moment de ferveur religieuse. Elle s'est mise à porter le voile et à intensifier ses pratiques de jeune musulmane. Mais après cette phase, devenue une jeune adulte, elle s'est orientée vers l'évangélisme chrétien en faisant la connaissance de quelques amies chrétiennes, non-belges d'ailleurs, mais pas marocaines non plus. Par la suite elle a fait la connaissance de Houda dont nous avons parlé plus haut. Elle ne sait plus dire si elle a d'abord rencontré Houda ou si elle a d'abord visité le petit local dédié au culte chrétien. La réalité, dit-elle, est qu'elle ne se sentait pas heureuse dans l'islam, mais qu'elle voulait quand même garder une religion. Les « convertants » de la deuxième génération nous donnent souvent ce genre de témoignage.

L'observation la plus étonnante – en ce qui concerne les passages de l'islam au christianisme – provient des deux hommes issus de la première génération qui, après s'être convertis, ne sont pas devenus de « vrais » pratiquants. Ils nous expliquent qu'avant leur conversion, ils n'étaient pas particulièrement dévots : ils se qualifient de « musulmans culturels » ou de « musulmans seulement de nom ». Depuis qu'ils sont devenus chrétiens, ils demeurent des pratiquants occasionnels. Quand on leur demande comment ils préfèrent désormais se définir, ils répondent qu'ils sont avant tout des « Berbères marocains », avant d'ajouter qu'ils sont

également chrétiens. Ils expliquent que, pour eux, il est surtout important qu'on cesse de croire qu'être marocain veut forcément dire être musulman. Ils nous disent que leurs parents non plus n'étaient pas des musulmans pratiquants. Si on pose la même question aux autres, qui sont de « vrais » croyants, ils répondent qu'ils veulent d'abord être perçus « comme chrétiens ». L'aspect « national » marocain ou belge les laisse assez indifférents, surtout ceux de la deuxième génération. Ces derniers s'identifient au multiculturalisme de la société. Ils préfèrent fréquenter des immigrés de tous bords (Italiens, Africains...) et pas particulièrement des Belges ou des Marocains. La nationalité belge ne revêt pas la moindre importance à leurs yeux. Comme le disent les jeunes femmes de la seconde génération, la nationalité ne change rien à l'existence de la discrimination.

La parenthèse d'une poussée de ferveur religieuse musulmane – au moment de l'adolescence – est une caractéristique commune aux trois jeunes femmes de la deuxième génération qui sont devenues, par la suite, des chrétiennes convaincues. À la différence des femmes de la première génération, elles insistent régulièrement sur le fait qu'elles ne croient pas du tout aux *jnoun* ni à d'autres mauvais esprits, même si leur nouvelle religion le tolère.

Signalons encore que les néo-chrétiens, contrairement aux néo-musulmans, n'emploient jamais le terme de « ré-version » au lieu de « conversion ». Nous verrons que l'une des caractéristiques des néo-musulmans, est qu'ils s'identifient, plus explicitement que les néo-chrétiens, à leur origine ethnique ou à leur communauté d'origine, même si cela n'a pas de grande signification sur le plan des nouveaux symboles culturels qu'ils s'approprient.

Discussion au sujet des différents parcours

En comparant ces différents parcours de conversion, nous observons des convergences et des éléments de divergences. La recherche d'un « entre-deux » ethnoculturel est commune à tous les convertants (Leman, Stallaert, Choi et Lechkar, 2010). Les différences, quant à elles, portent sur le contenu que le « convertant » espère trouver et sur les parcours spécifiques.

L'entre-deux est un positionnement ethnique et culturel entre la société belge et le monde immigré marocain. Il est multiculturel. Mais pour le néo-musulman, cette dimension multiculturelle s'appuie sur un fondement ethnoculturel belge où sont intégrés des éléments culturels marocains. Pour le néo-chrétien, le multiculturel se base sur un pilier de vrai pluralisme

ethnoculturel, impliquant aussi du non-belge et du non-marocain, avec néanmoins de fortes traces de culture marocaine pour la première génération et de fortes empreintes « belges » pour la deuxième génération. Le néo-musulman espère, par son engagement dans cet entre-deux, trouver un espace spirituel et une mission sociale. En outre, il a très souvent été socialisé, même partiellement, dans ce milieu multiculturel. Il est animé par l'espoir de participer à une vie « communautaire » au sein de laquelle il pourra s'épanouir. Un espace collectif qu'il n'a pas trouvé dans la société belge.

Pour les néo-chrétiens, l'entre-deux est un espace où ils ne veulent pas jouer un rôle intermédiaire entre la société belge et celle des immigrés marocains. C'est à l'horizon d'un vrai pluralisme multiculturel qu'ils pensent être le mieux acceptés. En outre, ils cherchent à se dissocier de certaines contraintes et croyances de la communauté immigrée marocaine et se créer un espace original dans leur nouvelle société, sans pour autant s'identifier aux habitants du pays où ils se trouvent. Ce n'est pas une question de volonté, mais plutôt la sensation d'une différence : ils ne se sentent pas suffisamment acceptés. Les personnes de la première génération, surtout des femmes, souhaitent, en premier lieu, laisser derrière elles la dimension de « contrainte » inhérente à certaines croyances de l'islam populaire et à certaines pratiques autoritaires. Pour ceux de la deuxième génération, il s'agit plutôt d'échapper à une contrainte sociale au sein de leur propre communauté immigrée sans pour autant nourrir de grandes attentes vis-à-vis des citoyens belges. Les deux hommes semblent moins engagés dans la pratique de leur nouvelle religion chrétienne et soulignent, avant tout, qu'être marocain revêt une réalité plurielle qui permet de multiples identifications.

Il existe néanmoins une asymétrie particulière qui différencie les parcours de conversion des néo-chrétiens de ceux des néo-musulmans. Dans le cas des derniers, le passage à la nouvelle religion, qui s'effectue en plusieurs étapes, est assez englobant et total à la fois. Le « convertant » s'engage clairement dans une nouvelle réalité sociale et culturelle, même si cela s'effectue de manière nuancée. Il s'agit vraiment d'une mobilité « spirituelle » postcoloniale claire et nette vers un islam marocain, tout en restant ethniquement et culturellement belge. Le néo-musulman devient pratiquant avec tout ce que cela exige. En revanche, pour le Marocain qui devient chrétien, il y a comme une continuité au niveau de l'*habitus* (et donc aussi de l'intensité) des pratiques entre l'avant et l'après. Il existe un *continuum* culturel et ethnique et le passage « spirituel » est plus « différencié ». La personne qui n'était pas vraiment

pratiquante – avant sa conversion – ne le devient pas après. Ceux qui étaient déjà pratiquants le restent. Chez les néo-musulmans, ce phénomène ne s’observe que pour ceux, en dehors de notre petit groupe impliqué dans la recherche, qui ont fait leur démarche de conversion dans le seul but de pouvoir formaliser leur mariage.

Dans le cas des néo-musulmans, il semble assez clair que l’idée d’entrer dans une vraie communauté (*umma*), avec toutes les exigences et tous les piliers structurants que cela comporte est attrayante. D’après eux, ces cadres étaient absents au sein du christianisme. Dans son imaginaire, le néo-musulman entre « spirituellement » complètement dans une communauté musulmane et marocaine. En ce qui concerne les néo-chrétiens, au contraire, ce n’est pas le manque de prescriptions ou de piliers dans leur vie communautaire qui posait problème. Il n’est pas illogique que certains d’entre eux, comme nos deux hommes qui se définissent d’abord comme des Berbères, une fois convertis, accordent moins d’importance au respect des pratiques rituelles. Ce n’est pas cette composante là qui les intéresse, mais le pluralisme des identifications possibles, une nouvelle manière de s’identifier comme Marocains.

Sujets « excessifs », itinéraires et synthèses

Les êtres humains peuvent être perçus comme le résultat « d’amalgames complexes de constructions de formes sociales, de motivations inconscientes et d’autonomie » (Rothenberg, 2010, p. 22).

Le moteur principal de cet ensemble de processus, pour Rothenberg, est le mécanisme de l’*extimate causality*, l’idée lacanienne selon laquelle des éléments d’altérité font fondamentalement partie de l’intimité humaine. Dans le cas des néo-musulmans de notre recherche, nous avons vu comment une altérité maroco-musulmane s’est ancrée dans l’intimité de ces « convertants ». Chez d’autres, cela se passe plus tard, grâce à des liens d’amitié ou d’amour. Cette altérité intériorisée a déclenché, à un certain moment, un processus d’assimilation d’éléments de culture religieuse et d’éléments spirituels de l’extérieur chez le « convertant ». La catégorisation au moment du processus n’est pas toujours claire pour le sujet lui-même. Cela demeure inconscient autant pour la personne concernée que pour son entourage. Très souvent, la catégorisation religieuse ne prend forme que beaucoup plus tard. La réalité est plus complexe. Ce qui a déjà été vérifié sur le terrain de la linguistique cognitive⁴ est encore plus pertinent pour les pratiques socioculturelles. Les institutionnalisations des cultures religieuses ne reflètent que

partiellement la diversité des pratiques qui se reconnaissent en elles. C'est ce qui se passe avec les *practical experiences* des « convertants », surtout ceux qui passent de l'islam au christianisme évangélique. Cela est moins vrai pour les néo-musulmans parce qu'ils se trouvent plus encadrés par des règles prescrites. Un contexte social ressenti, à tort ou à raison, comme moins « restrictif », pousse certains convertants à prendre leurs distances par rapport à la religion musulmane et à glisser vers la chrétienté évangélique.

Les « convertants » se révèlent être des « sujets excessifs » (Rothenberg, 2010, p.10) : des sujets qui ne sont pas « complets » au niveau de leurs identifications. Demeure un certain vide – propre à chaque subjectivité – qui demande à être comblé par de l'altérité. Ce vide se remplit, mais en créant en même temps un nouveau vide, par une offre de nouvelles orientations complémentaires ou légèrement déviantes, ce qui peut mener à des glissements dans les identifications, par exemple de type culturelles, sociales et/ou religieuses. C'est le champ multiculturel et postcolonial qui pénètre, d'une manière ou d'une autre, comme principe d'altérité dans la vie et la subjectivité de celui pour qui ce champ est devenu l'environnement quotidien. Des éléments de ce multiculturalisme, de type comportemental, affectif, motivationnel ou cognitif (Paloutzian, 2005), s'installent dans ce vide et parviennent à mettre en marche un glissement qui conduit à une réorientation partielle de la catégorisation ethnoculturelle et religieuse existante.

Nos exemples, pour les néo-chrétiens mais surtout pour les néo-musulmans, montrent que les éléments de type affectif / subjectif (par exemple des rencontres, des relations affectives) et comportemental (par exemple se sentir libéré de certaines contraintes, se sentir intégré dans une communauté ou dans un certain type de vie familiale) prévalent sur des éléments de type cognitif ; tandis qu'il peut y avoir, au moins dans le cas des néo-chrétiens, mais beaucoup moins pour les néo-musulmans, une continuité au niveau des motivations.

Sur un autre terrain, celui de l'origine et du développement du savoir, un auteur comme Derrida parle d'un processus de « *différance* » (avec « a »). Nous proposons de nous servir de la même notion, mais en latin, *differre*, pour décrire ce processus de type ethnoculturel et religieux. Le mot *differre* se réfère à la fois à un processus dans le temps et dans l'espace (éventuellement imaginaire), une mobilité donc, tout en créant quelque chose de différent (Derrida, 1982, p.9). En « différant », le « sujet excessif » s'aperçoit, à un certain moment, surtout quand il réitère certaines pratiques et quand il se trouve dans un nouveau réseau dans son

environnement (Iborra, 2005, p.96-97), qu'une nouvelle catégorisation (ou une nouvelle identification institutionnelle et religieuse) s'impose à lui. Il se déclare alors converti. Ceci explique que certains aspects, au niveau de l'intensité des pratiques, peuvent être différents chez les néo-musulmans et les néo-chrétiens. Celui qui cherche plus de « famille » et plus de piliers, ce qui est le cas du néo-musulman, vivra normalement le résultat de sa conversion comme plus globalisant et plus total. Pour celui qui demande moins de « cadrage », le résultat peut être différent, c'est-à-dire qu'il est plus probable qu'il y aura plus de pluralisme dans le vécu de l'après conversion.

Cela nous conduit à une dernière réflexion : que faut-il penser de cet « entre-deux » multiculturel, de cet espace dans lequel tous les convertants se situent quelque part ? Dans son commentaire sur Spinoza, Deleuze a développé l'idée que l'être humain peut être affecté de différentes manières, aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur (Deleuze, 1990, p.95). C'est clairement le cas chez nos convertants. L'idée qu'un convertant se fait du résultat de ces influences peut éventuellement être catégorisée de la même manière par beaucoup de convertants, mais ce qui est vraiment vécu et ressenti par eux, peut être assez différent. Chacun élabore, à sa manière, une synthèse passive, éventuellement sous une même rubrique, mais remplit, en réalité, sa catégorisation de contenus qui peuvent varier sensiblement. C'est ce qui rend les convertants dans notre recherche à la fois semblables et très différents les uns des autres. Les synthèses qu'ils produisent en cours d'itinéraires sont très distinctes, même si les catégorisations religieuses et les glissements ethnoculturels qu'ils proposent à l'interlocuteur semblent transparents.

Conclusion

Nos grandes villes d'Europe de l'Ouest deviennent de plus en plus multiculturelles. Pourtant, le phénomène des conversions n'y est pas encore arrivé à son faîte. Selon toute probabilité, nous n'assistons qu'au début de ce processus. Plus nos sociétés deviendront plurielles, plus émergeront, sans doute, des noyaux fondamentalistes. Néanmoins, les pratiques seront également moins cohérentes et plus fragmentées. Elles construiront des ponts entre différentes convictions et usages comme ceux que nous venons de décrire.

Notre étude a tenté de comprendre un exemple de passages de frontières mentales dans deux directions. Nous les avons présentées comme des traversées qui sont, en réalité, des processus de « différence » ethnoculturelle

et religieuse, résultant d'une altérité offerte au « sujet excessif » et provenant surtout d'éléments comportementaux et affectifs. Cet aspect affectif et comportemental, issu d'une altérité rencontrée dans l'environnement multiculturel, semble conduire ensuite à une adéquation cognitive, disons à une nouvelle catégorisation religieuse, donc à une conversion.

Ces conversions paradigmatiques, dans un environnement multiculturel, permettent le libre passage entre idéologies et pratiques et suivent un même itinéraire. Il faut considérer l'être humain comme un « sujet excessif » à la base (Rothenberg, 2010), dont le vide qui lui est inhérent reste toujours béant dans l'attente d'un complément. Ce complément se remplit par un vécu émanant de l'environnement multiculturel, variété qui séduit par sa composante affective et/ou comportementale. Une fois que le sujet se trouve dans un nouveau réseau, l'altérité conduit également à une adéquation cognitive. Le motivationnel peut ensuite s'adapter de diverses manières (Paloutzian, 2005 ; Iborra, 2005). Concrètement, cela nécessite du temps et cela suppose un processus de glissements, un *differre* (voir aussi Derrida, 1982). Au moment de la nouvelle identification cognitive, nous devons néanmoins nous rendre compte que la catégorisation, même si elle est proposée comme correspondant à un « prototype », ne l'est pas, mais demeure toujours le résultat d'affections internes et externes qui mènent le convertant à une synthèse qui reste toujours inadéquate et qui permet d'autres évolutions dans le futur (Deleuze, 1990).

Nous sommes en présence d'un véritable réservoir de créativité dans un contexte postcolonial et multiculturel enraciné dans une culture démocratique. Un terrain fécond qui conjugue une approche ethnographique et théorique mais également une gestion concrète du culturel, du social et du politique. La mobilité spirituelle vers l'islam suscite actuellement un certain engouement en Occident. L'imaginaire d'une *umma* – perçue comme solidarité spontanée et une fratrie organisée autour de valeurs familiales – attire de nouveaux adeptes. Peut-être parce qu'elle met moins l'accent sur l'individualité et séduit, de ce fait, un certain nombre de personnes dans un contexte occidental urbain multiculturel qui propose des traits communautaires.

Références bibliographiques

Barth F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London, George Allen & Unwin, 1969.

- Brettell C. (ed.), *Constructing Borders/Crossing Boundaries: Race, Ethnicity, and Immigration*, Plymouth, Lexington Books, 2007.
- Choi P., « A Short Analysis of the Conversion of Three Moroccan Immigrants to Evangelical Christianity », *Kolor*, vol.8, n°2, 2008, p.51-62.
- Deleuze G. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York, Zone Books, 1990.
- Derrida J., *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago, 1982 (traduction en anglais : Alan Bass).
- Geeraerts D., « Prospects and Problems of Prototype Theory », *Linguistics*, 27(4), 1989, p.587-612.
- Iborra A., « Beyond Identity and Ideology: Processes of Transcendence Associated with the Experience of Conversion », *Culture & Psychology*, Sage, 2005, p.89-100.
- Leman J., « A "Lucan Effect" in the commitment of Iranian converts in transit. The case of the Pentecostal Iranian enclave in Istanbul », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol.119-120, 2007, p.101-114.
- Leman J., Stallaert C. et Lechkar I., « Ethnic Dimensions in the Discourse and Identity Strategies among European Converts to Islam. Cases in Andalusia (Spain) and Flanders (Belgium) », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol.36 issue 9, 2010, p.1483-1497.
- Leman J., Stallaert C., Choi P. et Lechkar I., « Crossing Boundaries: Ethnicity and Islamic Conversion in Belgium », *Ethnoculture* (e-journal), COER, vol.2, 2010, p.27-44.
- Paloutzian R., « Religious Conversion and Spiritual Transformation. A Meaning-System Analysis » in Paloutzian E. and Park C. (eds.), *Handbook of Psychology of Religion & Spirituality*, New York, Guilford, 2005.
- Rambo L., *Understanding Religious Conversion*, Yale, University Press, 1993, 240p.
- Rothenberg M.A., *The Excessive Subject. A New Theory of Social Change*, Malden, Polity, 2010.

Notes

¹ Cette recherche a été soutenue financièrement par la FWO, Fondation flamande pour la recherche scientifique en Belgique.

² Nous définissons l'appartenance ethnique dans le sens d'auteurs comme Barth (1969) et Brettell (2007), qui y voient des constructions sociales faisant appel à du matériel culturel pour se concrétiser.

³ Pour l'ensemble, voir aussi Leman, Stallaert, Choi et Lechkar (2010).

⁴ Geeraerts (1989) parle des problèmes que créent les soi-disant « proto-types » au niveau des catégorisations dans la linguistique cognitive.

CHAPITRE XV

Une *Rihla* au XXI^e siècle : migrations et mobilité spirituelle d'un maître soufi contemporain

Paola Abenante

(postdoctorante à l'université de Milano-Bicocca,
chercheure associée à l'IREMAM)

La *rihla*, le voyage, déplacement matériel et spirituel à la recherche du savoir – *talab al 'ilm* – à travers la rencontre avec des maîtres, d'autres peuples et différents modes de vie, a toujours été une pratique bien connue dans l'histoire du monde musulman. Il s'agit d'un véritable genre littéraire¹. Un genre riche de narrations passionnées des rencontres et des apprentissages de leurs auteurs, qui nous ont décrit leurs pérégrinations, les périls physiques autant que leurs expériences intimes de déchirement, de déplacement et de nostalgie. Souvent ces voyages, nés comme des pèlerinages temporaires, se transformaient en migrations définitives, les voyageurs en nomades, plongeaient dans la dimension fugitive et instable de la vie².

Nous proposons dans le texte qui suit de lire la migration toute postcoloniale de Nasser – un Égyptien disciple soufi, émigré en Italie dans les années 1990 – à travers les outils que nous fournit le genre de la *rihla*. Il est question ici de retracer, à partir des récits d'un simple immigré, la vision du monde d'un maître spirituel et de « renverser » les préjugés et les *vulgates* des discours occidentaux sur les migrants. Dans cette perspective, notre ethnographie va décrire la migration de Nasser comme une mobilité plurielle qui se conjugue dans le corps de la personne. Elle évoque les souffrances et les difficultés de l'individu dans un parcours migratoire prédéterminé par les structures économiques d'un monde postcolonial qui l'amènent en Europe à la recherche d'un travail. L'ethnographie décrit également le voyage intérieur de cet homme qui transforme ses souffrances en épreuves dans la perspective d'un

processus spirituel. Enfin, le texte parle aussi d'une mobilité sociale. Nasser, débarqué en Italie comme immigré, gagne progressivement une autorité spirituelle et une aura symbolique auprès des Italiens qui l'accueillent et le considèrent tel un maître soufi.

Cet article restitue la voix du sujet « qui bouge » et tente d'apporter un éclairage qui se situe en contrepoint de certaines analyses sociologiques contemporaines centrées essentiellement sur les causes structurelles de la migration. Elles en oublient, souvent, l'être humain avec ses expériences et ses réactions personnelles et subjectives. En donnant une visibilité aux expériences matérielles et spirituelles du voyageur, nous parvenons à montrer la complexité d'une subjectivité de migrant postcolonial. Je prendrai ici, comme point de départ de l'analyse, les expériences que Nasser vit à travers son corps.

Dans le contexte migratoire, la notion de personne est étroitement liée à la manière complexe dont chacun « habite » son propre corps. En fait, selon une définition très originale de Sayad (1999), le corps exprime toutes les contradictions de la migration. En étant le site des affects, le corps du migrant est toujours mis à l'épreuve par le déplacement physique et les difficultés matérielles des nouveaux contextes qu'il aborde. Par ailleurs, le corps « immigré » est figé dans son rôle d'outil de travail, de production et de productivité. Il est réduit à sa simple valeur marchande par les discours de la société d'immigration. Le corps est aussi objet de présentation de soi et outil de résilience. Ce concept fait référence à la capacité à agir et à réagir au stress et à faire face aux nouvelles situations – une faculté qui, comme on le montrera dans la suite du texte, dérive des aptitudes « corporelles » et du savoir religieux incorporé³ que ce soufi égyptien transporte et transmet avec lui au moment de son arrivée en Italie.

La mobilité extérieure et l'arrivée en Italie

« En 1993, Mawlana me dit que je devais aller en Italie... Je ne voulais pas y aller, je ne sais pas... je ne voulais pas aller en Europe du tout, sans raison. J'avais peur. » (Entretien avec Nasser 20/01/2008)

En 1993, Nasser, un homme de presque 40 ans, issu du milieu agricole de Minufiyya, un petit village du Delta du Nil, vivait au Caire avec sa femme, ses deux filles et son fils. À part son diplôme d'imam, il ne possédait aucun titre particulier. Pour subvenir aux besoins de sa famille, Nasser ne pouvait compter que sur le réseau et la générosité de la confrérie *Burhaniyya*, à laquelle il appartenait depuis sa jeunesse. Le

réseau soufi *burhani* lui avait permis, quelques années auparavant, de venir au Caire et d'y trouver un travail. La *Burhaniyya Disuqiyya Shadhiliyya*⁴, ordre promoteur d'un soufisme ésotérique remonte au théologien andalou Ibn al'Arabi⁵ et s'était amplement diffusée au Caire, 20 ans auparavant. La confrérie avait déjà été l'objet d'attaques virulentes du mouvement réformiste naissant. Une violente campagne de critiques fut relayée par le journal national *Al-Ahram* et le journal *Tasawwuf al-islam*, au point que le Conseil national supérieur des ordres soufis, en Égypte, condamna la *Burhaniyya* pour avoir violé la *chari'a* islamique et la réglementation imposée aux confréries.

Faisant suite à la condamnation officielle, la *tarîqa Burhaniyya* concentra ses efforts à développer les premières branches européennes⁶, dans les années 1990. La cellule italienne a été inaugurée en 1993. À peine ouverte, les convertis italiens y ont exprimé la nécessité d'être renforcés dans leur foi et guidés vers le « vrai » islam. Nasser sembla incarner la solution pour la confrérie : il avait une histoire dans la *tarîqa* et son expérience des rituels et du savoir cosmologique de la confrérie était solide. Nasser apparut, aux yeux du cheikh de la confrérie du Caire, comme l'homme idéal pour les convertis italiens. Nasser immigra donc seul à Rome en 1993. Il devait faire venir sa famille dans un second temps. Il ne se faisait aucun souci quant à sa venue en Italie : pour lui, ses hôtes, les Italiens convertis à la *Burhaniyya*, « s'occuperaient naturellement » de lui. À cette époque-là, le groupe romain de la *Burhaniyya* était composé de femmes et d'hommes italiens qui s'étaient rapprochés de la confrérie après une récente conversion à l'islam.

Les Italiens soutenaient que les conversions avaient toutes été inspirées par une approche intellectuelle, plus précisément par des lectures de textes mystiques et syncrétiques d'origine guénonienne ou académique qui circulaient, à la fin des années 1970, dans les milieux universitaires italiens de gauche. Leur histoire débute avec l'arrivée de Jalal, un immigré égyptien qui avait amené à Rome, dans ses bagages, sa foi *burhani*. Attirés par les musiques et les rituels de la confrérie, beaucoup d'Italiens commencèrent à s'intéresser à la *Burhaniyya*, au point d'organiser collectivement un pèlerinage, à la fin des années 1980, en Égypte afin de rencontrer le cheikh.

À son arrivée, Nasser s'installa dans le local de la *zawiya*⁷ de Valle Aurelia : un sombre studio d'environ 45 mètres carrés au rez-de-chaussée d'un immeuble dans la banlieue de Rome. Chaque vendredi, les *Burhanis* italiens se retrouvaient dans ce local à l'occasion du rituel hebdomadaire. La *zawiya*-studio disposait juste de toilettes et n'était pourvu d'aucun

confort. Tout juste un lit avait été placé dans un coin, derrière l'espace destiné aux pratiques rituelles, afin que Nasser puisse dormir. Nasser était ainsi privé de toute intimité. Il n'arrivait pas, par exemple, à cuisiner ses repas, ni à manger à ses horaires habituels car les « confrères » entraient et sortaient de la *zawiya* à n'importe à quelle heure du jour. C'est dans cette ambiance que Nasser commença sa nouvelle vie de maître (*murshid*) et d'immigré égyptien en Italie. Le petit pécule que lui avait donné son cheikh baissait à vue d'œil et Nasser commençait à souffrir d'être un « hôte perpétuel », qui ne vivait et ne s'alimentait que grâce aux « aumônes » des Italiens. Il ne savait pas comment « bouger dans la ville » et n'arrivait pas à trouver un travail car il ne parlait pas la langue italienne. Nasser ne disposait plus de temps pour lui-même et le quotidien ordinaire de la vie. Il est devenu nostalgique et s'est mis à ruminer sa peine et penser intimement à sa famille, à ses filles et à sa femme. Pendant des mois il supporta néanmoins cette vie difficile, vide de toute forme d'émotion, de convivialité et de liberté. Il se sentait dépossédé de son corps, de sa spontanéité, bref de son *habitus*. Les changements sociaux et physiques de son cadre de vie l'amènèrent à découvrir le nu concret de son corps, mis en évidence par le poids des carences et des difficultés matérielles. Devant cette situation de dépendance matérielle et financière, Nasser se sentait « humilié » et complètement en contradiction avec son image, sa mission, son nom, c'est-à-dire avec lui-même et il fit bientôt l'expérience d'une contradiction encore plus pénible qui résidait, encore une fois, à l'intérieur de son propre corps :

« Lorsqu'Abdel Ghafour vint me chercher à l'aéroport, il voulait que je lui traduise une *qasîda*. Nous sommes restés tout le voyage sur un seul vers... Comme cela, il a compris que je ne parlais pas anglais... Mon anglais était horrible ! Sur les questions de religion, je n'arrivais pas à parler anglais. Ça faisait plus de 20 ans que je n'avais pas parlé en anglais, depuis l'école secondaire... ».

Le contexte social et physique de Nasser entraîna toute une série d'incompréhensions et de situations paradoxales dues, essentiellement, à l'ambiguïté implicite et structurelle de sa position et de sa condition. En effet, ce dernier se trouvait devant une double image d'immigré et de savant qu'il n'arrivait pas à concilier. De surcroît, Nasser découvrit qu'il était qualifié d'« incompetent ». Son public lui reprocha sa façon corporelle de vivre son rapport à la religion. Comme il a été dit plus haut, les convertis italiens les plus anciens (tous diplômés et issus de milieux

sociaux favorisés) se sont ralliés à la confrérie au tournant des années 1970-1980. Cette adhésion a souvent été précédée par un intérêt « intellectuel » pour l'islam et les études orientales en général. Tous ressentaient, à l'égard de Nasser, leur nouveau maître, le manque et l'absence d'une surface symbolique, d'un charisme et surtout des savoirs pratiques et scientifiques. Nasser fut, pour eux, un de leur premier contact physique, visible voire même exotique avec l'Égypte et le Soudan, matrice de leur ordre religieux soufi *burhani*. Les membres italiens et romains de la *Burhaniyya* s'attendaient à recevoir une figure charismatique, élégante, savante, collant à l'image « idéale » du saint et d'un maître religieux soufi auquel s'identifier et s'attacher. Au contraire, ils recevaient un homme plus proche physiquement et éthiquement d'un émigré ordinaire que d'un clerc. Ils découvrent alors Nasser, un homme jeune, « simple », qui ne parle ni anglais, ni italien et qui pratique ses rituels de manière « mécanique, physique, corporelle ».

Chams, l'un des premiers convertis, se plaignait de Nasser, en le comparant aux autres immigrés arrivés successivement dans la confrérie italienne :

« Plusieurs de ces, appelons-les, extracommunautaires, viennent en Italie pour travailler. Ils sont déjà dans la *tarîqa*, mais ils ne la "perçoivent" pas comme nous... Ils ne sont pas à notre niveau... Nous, nous cherchons un chemin, un lien spirituel... Pour eux, la *tarîqa* est une chose plus naturelle, ils commencent les *awrad*⁸... Ils n'ont pas une conscience précise de ce qu'ils font... Plusieurs Égyptiens disent : "dis-moi ce que je dois faire, je ne veux pas savoir la théorie"... Ils ne sont pas sur la voie de la connaissance ou du savoir. Par contre, pour nous le savoir est le noyau de la croissance intérieure, spirituelle et aussi culturelle... On peut l'appeler la connaissance... ».

Les mots de Chams suggèrent que Nasser – l'immigré – était considéré comme un simple travailleur, sans autre rôle légitime dans la société d'immigration. La myopie et la partialité du discours de Chams sont encore plus évidentes lorsque Chams qualifie le rapport massif, matériel et corporel de Nasser à la religion (et à la foi tout court) comme étant davantage corporel qu'intellectuel. En effet, toute l'histoire, toute l'initiation et toute la première éducation religieuse « incorporée » de Nasser, étaient marquées par une multitude d'usages, de rituels et de pratiques extatiques, en contraste avec celles, plus mentales, plus intellectuelles, des Italiens. Chams néglige et rejette ces *habitus* – à l'instar des réformistes musulmans – dans l'univers de la *bid'a* et de la superstition.

J'ai souligné jusqu'ici les souffrances et les contradictions implicites de la condition d'immigré de Nasser. Ces dernières deviennent visibles,

« sensibles » face aux difficultés matérielles et symboliques, voire même corporelles que Nasser tente, tant bien que mal – plutôt mal que bien d’ailleurs – de surmonter. En effet, d’après nos propres observations, Nasser nous a semblé particulièrement mal à l’aise avec son corps notamment par le nombre de fois où il manifestait une vive timidité et des réactions physiologiques difficiles comme la honte, la gêne notamment lors de ses échanges publics. Une réaction qui contraste gravement avec l’image convenue d’un maître religieux inspirant sécurité, confiance, certitude morale, élégance corporelle et pureté symbolique. Nasser faisait montre, au contraire, comme on l’a dit plus haut, d’un sentiment d’indécision, de soumission, d’inquiétude, de souffrance morale, de misère matérielle, à l’opposé des attentes de ses disciples.

Les « invités » italiens convertis ont eu le sentiment de s’être trompés sur Nasser. De son côté, l’Égyptien ne s’attendait pas à se retrouver devant des « disciples » aussi libres et affranchis et qui n’étaient pas soumis à son autorité ni prêts à se comporter comme des Égyptiens ordinaires. De plus, à Rome, il se trouva face à un mélange des genres, une mixité inattendue comportant plus de femmes que d’hommes, de surcroît plus diplômées que lui et appartenant à la classe moyenne italienne. Des hommes et des femmes adultes, de milieux aisés, dont la plupart était divorcée ou célibataire, avec pour tout espace culturel un studio relativement modeste et étroit.

Nasser avait été formé dans un univers intellectuel austère ; celui de l’ordre *burhani* marqué par son origine et sa condition locale et orale. Un ordre qui s’est constitué non pas sur une base écrite, mais sur un faisceau de pratiques rituelles et de répétitions adossées au corps, à la mémoire et à la pratique collective. Nous ne pouvons pas saisir la singularité spirituelle de la *Burhaniyya*, si nous ignorons l’importance du corps dans cette confrérie. Il convient de souligner l’importance de la tradition pédagogique *burhani* et du rôle du rituel dans la transmission du savoir spirituel et, donc, du rôle de l’incorporation dans l’apprentissage du savoir islamique et coranique, à l’intérieur du monde musulman. Par incorporation, ici, je me réfère au processus d’apprentissage qui s’inscrit dans le corps, dans ses muscles, sa mémoire sensorielle. Rendant possible l’action à travers un savoir-faire et non par une réflexion consciente. Un processus que Bourdieu (1980) capture avec son concept d’*habitus*.

De la même façon, on ne comprendra pas le processus d’incorporation rituel des savoirs si on n’explore pas les interprétations de Nasser autour des concepts coraniques clés comme celui de *zahir*⁹ – dimension

extérieure et matérielle – et de *batin* – dimension intérieure et spirituelle. Ce deux notions définissent les valeurs symboliques et culturelles du corps et règlent l’usage des rituels, selon les deux dimensions fondamentales de toute création et de l’*insan*, l’être humain, et la relation entre matière et esprit¹⁰.

Je me suis intéressée à la mobilité spirituelle de Nasser, plutôt qu’à sa mobilité purement physique. Pour utiliser ses mots, je dirais le *batin*, c’est-à-dire son parcours intérieur et le voyage de son âme. Cette description montre la résilience de l’immigré, voire sa capacité à renverser sa position morale et sociale à travers une trajectoire de réussite toute personnelle. Premièrement, j’ai exploré comment, à travers cette pratique rituelle des *awrad* (critiqués par Chams), Nasser rétablit son équilibre émotif et reconstruit son sens de soi. Ce rituel met en place une performance corporelle au cours de laquelle les sensations physiques gagnent une signification spirituelle. Deuxièmement, j’ai retracé les effets sociaux de cette même pratique dans la branche italienne de la confrérie, en me référant aux ressources du corps du maître-immigré. À travers ses *awrad* et son *habitus* incorporé, Nasser fait face à son déplacement – autant physique que social – et construit sa trajectoire d’autorité dans la confrérie italienne.

La mobilité spirituelle et le voyage intérieur

Selon les déclarations des Italiens de la confrérie, le déclassement et le désenchantement dus à l’émigration, auraient plongé Nasser dans les bras de « la superstition ». Il découvrit, à nouveau, le plaisir et le loisir de la contemplation et de la méditation religieuse. Lors d’un entretien en avril 2008, Nasser déclara :

« Depuis que je suis arrivé, j’ai commencé à réfléchir, au point que je n’arrivais pas à arrêter mes pensées. J’imaginai le passé, je me souvenais d’une chose et d’une autre et puis d’une autre encore... Ce qui est important ce n’est pas où et combien de fois tu bouges dans le *zahir* ; l’important est d’atteindre la stabilité / tranquillité dans le *batin* du cœur, du *rûh* (esprit), et de l’imagination, à travers la concentration sur l’amour d’Allah, à travers les *awrad* ».

Nasser m’expliqua que son corps, de même que le corps de chaque être humain, était composé de deux dimensions : une forme extérieure et contingente – le *zâhir* – et une forme intérieure, spirituelle – le *bâṭin* –. Son parcours, en tant que disciple soufi, n’était, selon lui, qu’un *jihâd*, un

combat constant entre ces deux dimensions de la vie. Le *zâhir*, le *maddi*, le matériel – précisa-t-il – est ce qui reste une fois que Dieu a été oublié : la dimension de l'existence concentrée autour des contraintes mondaines, soumise aux pulsions et aux intérêts matériels et sociaux. Dans cette perspective, l'être humain est victime de ses besoins physiques engendrés par les *nafs*, les âmes charnelles¹¹, et donc des souffrances provoquées par ces besoins. Pour se libérer des *nafs* et atteindre la dimension *bâtini* de l'existence, les disciples doivent pratiquer quotidiennement les *awrad*, qui disciplinent le corps extérieur, le *zâhir*, en dévoilant le corps intérieur et ses sens, qui sont concentrés sur Dieu.

« Comment fait-on pour atteindre cette tranquillité ? » me demanda-t-il de façon rhétorique, avant d'affirmer une fois : « À travers les *awrad* ! ».

Les *awrad* sont un ensemble de litanies, composées par des vers remaniés du Coran (significatifs selon l'*'ilm al-huruf*, la science mystique des lettres¹²) ; ils impliquent une pratique structurée au niveau du temps, des séquences et des techniques corporelles à suivre pendant la récitation. D'après les déclarations de Nasser, la précision dans la performance au niveau du *zâhir* plus puissant devient l'effet spirituel et *bâtini* des litanies. Toutes les litanies (du *wird*) doivent être ainsi récitées et pratiquées en suivant une séquence précise et en respectant une quantité exacte de répétitions : 7, 21 fois, etc. De plus, la prononciation orale et l'intonation vocale des lettres ont une importance et un sens magistral dans la tradition et la pratique culturelle et spirituelle de la *tarîqa*. Il ne faut cependant pas oublier que la lecture et la répétition est basée, dans la tradition scientifique et théologique de l'islam, sur au moins deux sciences à part entière : le *tajwid*, soit l'ensemble des règles de prononciation et intonation appliquées à la lecture du Coran afin de garder et reproduire la dimension sonore de la révélation coranique, et l'*'ilm al huruf*, la science des signes et des lettres (ou de l'alphabet), derrière laquelle se cache toute une cosmologie. Pour atteindre cette perfection de prononciation, il faut suivre toute une série de techniques d'articulation de la langue et de la bouche, au-delà des techniques nécessaires pour conter les litanies sur le *tasbih*, le rosaire. Enfin, la pratique des *awrad* implique une discipline de l'imagination, la *muraqaba* : tandis qu'il récite les litanies, le disciple doit rester assis, garder les yeux fermés et visualiser l'image du *shaykh al-tarîqa*.

Cette pratique implique *grosso modo* le travail synchronique et synthétique de tous les sens : l'ouïe est concentrée sur le son des lettres sacrées prononcées par les lèvres, la vue est fixée sur l'image du cheikh, image qui, à son tour, est chargée des odeurs, des saveurs et de toutes les

émotions vécues en présence du cheikh. Est-ce que je parvenais à me rappeler d'une image du cheikh depuis notre dernière rencontre ? questionnait Nasser. Est-ce que j'arrive à me souvenir de son sourire, de ses couleurs, de son parfum et de mes propres sentiments ? continuait-il. J'aurais dû garder « cette image », chargée comme elle était, de toutes ces sensations, immobiles – telle une photographie – tandis que je récitais les *awrad*. En même temps, tous les muscles devaient s'activer pour articuler la prononciation correcte des lettres sacrées et pour faire glisser les perles du rosaire à travers les doigts.

Avec ses mots, Nasser était en train de m'expliquer que, pendant la récitation des *awrad*, tout le corps « extérieur » s'engage dans la reproduction d'une expérience sensorielle intérieure. À travers la réitération et la répétition des dispositions physiques et des perceptions sensorielles, la pratique des *awrad* engendre une forme spécifique de subjectivité qui ne distingue pas le dehors du dedans, l'esprit du corps, ni ce qui est physiquement perçu de ce qui est rappelé ou simplement imaginé : une forme de subjectivité pour laquelle la dichotomie entre nature et culture n'a pas de réelle signification. La relation entre corps, imagination et émotions est reconfigurée.

« ... Quand l'image [du cheikh] est fixée, alors l'imagination est figée, le cœur est figé, et l'esprit et le corps sont tranquilles ».

En réitérant une image, une émotion et un souvenir spécifique, la pratique des *awrad* construit un degré de *hob Allah* (amour pour Allah), qui envahit le cœur et prend la place des sentiments de nostalgie et de perte :

« Si l'image bouge, alors le cœur bouge, le *ruh* bouge, prend un imaginaire nouveau, un mauvais ordonnancement et une pensée négative... Un souvenir nostalgique de quelqu'un ou de quelque chose du passé alors tu commences à être malheureux ... »

De cette manière, avec la pratique assidue des litanies, Nasser affirme qu'il avait réussi à arrêter son cœur, noyau de son corps *bâtini* et à demeurer tranquille. Et quand il n'arrivait pas à orienter son cœur à travers les *awrad*, il devenait de nouveau victime de son corps extérieur et des âmes charnelles, les *nafs*, qui le poussaient à ressentir et à suivre les désirs matériels et contingents de l'existence.

Le cœur en arabe s'appelle *qalb*, car il *iataqallab*, il tourne et se retourne sur lui-même, d'un côté à l'autre, en suivant, sans aucune satisfaction, les images liées aux désirs matériels engendrés par les *nafs*. Les *awrad* sont comme des muscles qui travaillent pour empêcher le cœur de bouger derrière les passions et pour préparer le corps à ressentir la tranquillité désirée. La récitation stabilise les perceptions et les émotions à travers la

réitération. L'interaction entre les techniques du corps, les litanies et tous les souvenirs, les affects et les sensibilités de Nasser, l'aidèrent à retrouver un sens cohérent de soi, dans un lieu / dimension intérieure familiale : le *bâtin*.

La performance des *awrad* gagne une fonction à vrai dire spirituelle, si on retrace la signification cosmologique de ces répétitions « mécaniques » et l'histoire des sensations et des émotions que Nasser lie à cette pratique.

À la suite de cet entretien, en revenant sur mes notes de terrain sur la vie de Nasser en Italie, j'ai constaté les effets positifs de son parcours *batini*, sa mobilité spirituelle, sur son parcours *zahiri*, sa trajectoire d'immigré en Italie.

Spiritualité et mobilité sociale

Lorsque j'ai rencontré Nasser, des années après son arrivée à Rome, sa position avait complètement changé. Il venait de se marier avec Leila, une convertie italienne à la *Burhaniyya*, il s'était installé chez elle dans un appartement en banlieue et finalement il n'avait plus besoin de travailler car les Italiens étaient prêts à le soutenir économiquement. Mais, surtout, son autorité s'était incroyablement renforcée au point que son intervention fut décisive dans la résolution de mon premier dilemme éthique sur le terrain. En mars 2004, le groupe *Burhani* – fréquenté dans le cadre de recherches pour ma thèse – avait lu un article que j'avais écrit à partir de cette étude. Ce texte suscita une discussion animée auprès des convertis. D'après eux, j'avais accordé un rôle trop important au corps. Dans mon texte, la pratique religieuse *burhani* apparaissait excessivement mécanique et ritualisée, tandis que le rôle de l'âme, l'élément le plus important dans la voie soufie, ne ressortait pas assez. L'article soulignait les effets corporels de la ritualité quotidienne des *awrad*.

La confrontation donna lieu à un procès informel à la suite duquel je fus accusée d'attirer la foudre des « réformistes » contre le soufisme car, dans mon texte, j'introduisais une suspicion d'hétérodoxie et d'arriération sur les pratiques *burhanis*¹³. Les Italiens décidèrent de soumettre mon cas à Nasser, l'expert, « le » maître international de la *Burhaniyya*, de manière à ce que ma présence dans la confrérie puisse être attentivement réévaluée. J'ai alors rencontré Nasser sur un territoire « hostile », chez Abdel Ghafour, un après-midi de printemps à Rome. À ma grande surprise, et à celle encore plus grande d'Abdel Ghafour, Nasser partageait mon avis : le corps et la ritualité jouaient un rôle inéluctable dans le parcours *burhani*. Il confirmait mon point de vue, me

soutenait. Son verdict était que les Européens – et les Italiens en particulier – étaient influencés par leurs lectures sur l’islam d’une part, et, d’autre part, par leur éducation catholique antérieure. Si bien qu’ils n’avaient pas compris l’importance du corps et de la matérialité des effets des *awrad* dans le parcours soufi. En conséquence je fus, à raison, réintroduite dans la communauté.

J’étais surprise de constater que Nasser, qui avait débarqué en Italie, il y a moins de dix ans, en tant que simple émigré – c’est-à-dire « déchiré » et sans avenir – ait gagné autant d’autorité, d’aisance, d’intégration et de confiance, mais aussi de pouvoir symbolique sur les membres de la confrérie – même sur les plus prestigieux d’entre eux. J’étais étonnée par la manière rapide et discrète dont il avait réussi à changer sa position ainsi que par sa capacité à convaincre les Italiens – très liés et très habitués à une spiritualité intellectuelle et scripturaire – à « se rallier » sur ses positions sur le rôle du corps dans la religion. Faisant suite aux explications de Nasser, j’ai réorienté mes observations sur le statut du « maître-immigré » et j’ai approfondi mon hypothèse de départ sur le rôle du corps et de la pratique rituelle.

Les Italiens avaient été déçus par l’ignorance de leur premier maître Jalal et l’avaient éloigné. Ils ne parvenaient pas à franchir « la porte d’entrée » symbolique de la spiritualité soufie. En effet, ces derniers ne cherchaient leur voie qu’à travers la lecture des textes mystiques. Le mysticisme intellectuel dont ils étaient imprégnés manquait d’authenticité et, à certains égards, était teinté d’un exotisme inconscient. Un exotisme en provenance d’une expérience furtive de voyage au Caire. Nasser est parvenu à s’imposer grâce à son habileté dans la pratique des rituels, dans le chant des *qasaid* et dans la prononciation de l’arabe. Des habitudes incorporées dans sa vie égyptienne et des allants de soi plutôt que des compétences.

Afin de mieux comprendre cette transformation physique et symbolique de l’immigré en maître, il faut également rappeler que la méthode des *awrad burhani* impose aux disciples une répétition constante et structurée des litanies. Cet exercice est mieux accompli par un arabophone. Les litanies, il est vrai, comme nous le disent les cheikhs, transmettent – dans les séquences et les sons de leurs lettres sacrées – tout le pouvoir spirituel de la *tariqa*. Comme il a déjà été dit, les règles du *tajwid* – la prononciation correcte et prosodie normalement appliquées au Coran – sont à la base de la science des *awrad*. Selon la science des lettres (*ilm al huruf*), chaque son est lié et transmet une réalité spirituelle. Toute erreur de prononciation ou de prosodie pourrait ouvrir la voie aux *jnoun*, des êtres maléfiques et dangereux pour les disciples. Un maître se doit

d'enseigner et de corriger les techniques orales et sonores du *tajwid*. La dimension pratique de l'écoute et de l'articulation de la prononciation prend une grande importance, en dépit de la dimension sémantique du texte et des litanies. Cela est d'autant plus vrai qu'au sein de la branche italienne, les litanies sont translittérées de l'arabe à l'alphabet latin pour faciliter la récitation des non-arabophones et perdent de ce fait leur signification sémantique. En revanche, elles acquièrent une valeur additionnelle comme objet à utiliser et à percevoir à travers le corps. En réalité, au niveau du *batin* et du *zahir*, le pouvoir et la valeur des *awrad* est dissimulé dans le son des lettres et ses effets corporels. Au niveau intérieur – *batin* –, le son travaille sur le *nafs* en dévoilant le monde des perceptions / sens spirituels et, au niveau *zahiri*, la prononciation des litanies requiert des techniques orales et corporelles spécifiques.

Avant l'arrivée de Nasser, les disciples italiens étaient guidés dans leur parcours spirituels par les convertis les plus anciens¹⁴. Ils organisaient des leçons hebdomadaires afin d'expliquer les textes mystiques du soufisme. Nasser, avec la complicité du cheikh, commença à modifier la structure de l'apprentissage spirituel des Italiens, tout en privilégiant les techniques corporelles en dépit de l'érudition scripturaire des textes mystiques. Le capital savant d'Abdel Ghafour fut surclassé par les habiletés incorporées de Nasser, et de la même manière, son autorité diminua par rapport à celle de l'immigré-maître. L'ignorance de Nasser dans les langues anglaise et italienne, de même que sa méconnaissance de la science des textes, furent finalement secondaires, sinon presque insignifiantes, par rapport à la réussite de son enseignement. Bien plus importante fut sa dextérité « naturelle » en arabe et son savoir-faire dans l'usage des lettres et des sons des *awrad*. Au sein de la confrérie, Nasser était certainement « le » virtuose dans la science du *tajwid*.

Cette réorganisation de la structure de l'enseignement en trajectoire allant de l'intellectuel et textuel vers l'incorporé et pratique, correspondait à une reconfiguration de la subjectivité des disciples italiens, notamment de la représentation qu'ils avaient du rapport entre corps et esprit. Les Italiens étaient entraînés, depuis longtemps, à lire la transcription des litanies sur un support écrit et les convertis les plus anciens étaient considérés comme les plus aptes à perfectionner et mettre à jour le système des points diacritiques afin de reproduire au mieux le son des lettres arabes. Mais, une fois prise la responsabilité de l'enseignement, Nasser montra à travers les techniques du corps et la répétition orale qu'on pouvait atteindre une prononciation des lettres plus correcte que par une simple lecture sur support écrit. En fait, la science du *tajwid* est

surtout une méthode d'écoute et de récitation ayant pour fonction de préserver la nature acoustique de la révélation du Coran.

Avec la pratique des *awrad*, Nasser établit une hiérarchie des sens qui renversa l'importance de la vue à l'avantage de l'ouïe et de l'écoute au détriment de la lecture et de la compréhension sémantique. Ni la *maestria* savante des écritures soufies, ni l'aisance dans la lecture des transcriptions, n'étaient comparables à la pratique spirituelle engendrée par la connaissance incorporée de la science secrète des lettres. Or, dans le contexte italien, seul Nasser – avec son passé au Caire, ses souvenirs d'une vie vécue à côté du cheikh et des *ahl-al bait* – possédait ce capital culturel sous forme corporel et mémoriel avec l'art et la manière de le réciter (*ie tajwid*).

Lors des entretiens avec plusieurs membres de la confrérie à Rome, de nombreux nouveaux convertis ont évoqué la beauté des sons de la langue arabe et m'ont confié que le chant des *qasaid* avait engendré un amour particulier pour l'islam et avait eu un rôle fondamental dans leur processus de conversion. Aujourd'hui, les bureaux internationaux de la confrérie produisent des cassettes, des CD et DVD avec les enregistrements des voix les plus belles de chanteurs de *qasaid* égyptiens et soudanais. La majorité de ces produits est vendue aux disciples européens. Les convertis italiens ont remplacé leurs cassettes de musique par celles des *qasaid*. Celles-ci sont devenues « la bande son » de leur journée. Aussi, en ce qui concerne le chant des *qasaid*, les mémoires incorporées de Nasser (avec son expérience de chanteur en Égypte) se sont révélées incomparables et irremplaçables.

Le capital « orientaliste » et savant des convertis fut doublement renversé et miné. D'abord, en tant que savoir scripturaire et textuel car il était inutile dans l'apprentissage de la technique corporelle de la ritualité des *awrad*. Puis, comme connaissance spirituelle car il était secondaire par rapport au savoir symbolique contenu dans la dimension acoustique du *tajwîd*.

Nasser parvint à s'inscrire dans le nouveau contexte grâce à son passé et à ses expériences incorporées. Il partagea ses codes et dispositions corporelles en transmettant sa conception de la relation entre corps, perception et spiritualité. Le savoir transmis par Nasser aura permis à tous les hommes et les femmes de Val Aurelia, à Rome, de se sentir et de se définir comme des Italiens convertis à l'islam et surtout des *burhanis*.

Une migration, plusieurs mobilités

Dans cette ethnographie, l'attention portée sur les expériences intimes d'un immigré nous conduit à retracer les différents niveaux sur lesquels la migration produit ses effets. Sur le plan extérieur ou *zahiri* – pour utiliser le jargon de Nasser – on a observé les difficultés physiques et émotives d'un migrant. Nous avons également rapporté les peurs de plusieurs confrères *burhanis* figés dans leur conception intellectualisante de l'islam et leurs préjugés sur les immigrés. Sur le plan intérieur ou *batini*, force a été de constater une double mobilité spirituelle, d'un côté un voyage d'un maître soufi ayant franchi les épreuves d'un *jihad an-nafs* personnel et, de l'autre côté, la trajectoire de conversion des Italiens et leur passage d'une religiosité « théorique » à une spiritualité incarnée et, surtout, à une autre langue, une autre terre, une autre vision du monde. Finalement nous avons également retracé la mobilité sociale d'un immigré qui s'impose à ses hôtes italiens grâce à une réussite personnelle et spirituelle. Si, toutefois, il est possible de qualifier de « réussite » cette faculté à donner un sens à la souffrance et cette capacité à se trouver un rôle dans un contexte étranger difficile. Tout en traversant et en défiant certains discours de la société d'immigration, figeant l'immigré et son corps dans le rôle de capital de travail / marché, Nasser est parvenu à transformer sa propre image aux yeux des Italiens grâce à son savoir religieux incorporé. Aujourd'hui, pour son public de convertis italiens, Nasser n'est plus un « extracommunautaire » ordinaire, mais un véritable maître, un savant *'alim* à leur service.

Références bibliographiques

- Abenante P., « Une fois dans l'émigration », dans Chachoua K. (dir.), *Anthropologie de l'émigration. Sociétés d'émigration et sciences de l'immigration*, Alger, CNRPAH éditions, 2011.
- Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris, éd. de Minuit, 1980.
- Chih R. & Mayeur-Jaouen C. (dir.), *Le soufisme à l'époque ottomane – XVI^e-XVIII^e siècle*, Le Caire, IFPO, 2010.
- Chodkiewicz M., (dir.), *Les illuminations de la Mecque*, Paris, éd. Albin Michel S.A., 1996.
- Eickelman D. & Piscatori J. (dir.), *Muslim Travelers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley, university of California press, 1990.

- Gibb H.A., *Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, New York, Routledge, 1923 (réimprimé 1983).
- Hames C., « L'Europe occidentale contemporaine », dans Popovic A. & Veinstein G. (dir.), *Les voies d'Allah*, Paris, éd. Fayard, 1996, p.442-447.
- Liguori P., « Renouveau *Shadhili* au Soudan contemporain : la *Burhaniyya* du cheikh Mohammad 'Uthman 'Abdu », dans Geoffroy E. (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shadhiliyya*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, p.333-353.
- Luizard P.-J., *Le soufisme égyptien contemporain, Égypte – Monde Arabe*, 2, Le Caire, Cedej, 1990.
- Luizard P.-J., « Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien », *Maghreb-Machrek*, n°131, 1991.
- Mayeur-Jaouen C.E. & Heyberger B. (dir.), « Le corps et le sacré en Orient musulman », *REMM* n°113-114, 2006.
- Sayad A., *La double absence. Des illusions aux souffrances de l'immigré*, Paris, éd. du Seuil, 1999.

Notes

¹ Le genre était spécialement diffusé parmi le maghrébins pendant l'époque médiévale et ottomane. Pour un sommaire, voir Chih & Mayeur-Jaouen (2010) et Eickelman & Piscatori (1990).

² C'est par exemple le cas du voyageur renommé du XIV^e siècle Ibn Battuta. Voir Gibb (1929, réimprimé en 1983).

³ Par le terme « incorporation », je me réfère au processus d'inculcation des normes sociales et des savoirs pratiques dans le corps. Un processus que Bourdieu (1980) capture avec son concept d'*habitus* – c'est-à-dire un système de dispositions inscrites dans le corps qui rendent l'action possible grâce à un savoir-faire et pas par une réflexion consciente.

⁴ Cette confrérie appartient à ces ordres soufis égyptiens qui se sont diffusés au Soudan au XIX^e siècle à la suite des conquêtes soudanaises de Mohammad Ali en 1821. À l'origine, la *Burhaniyya* se répand principalement dans la société urbaine de Khartoum. Très vite, la confrérie fait son entrée en Égypte, elle s'y développe rapidement entre les années 1960 et 1970. L'expansion de la *Burhaniyya* fut telle qu'elle s'éleva au rang des cinq confréries les plus importantes en Égypte (Hames, 1996 ; Luizard 1990, 1991). Pour une histoire de sa diffusion au Soudan et de ses liens rituels et spirituels à la *Shadhiliyya*, voir Liguori (2005).

⁵ Théosophe et mystique andalou du XII^e siècle, Ibn al-'Arabi est surtout contesté par sa doctrine du *wahdat al wujud*. La doctrine de l'unité de l'être et le rattachement des confréries aux doctrines du *cheikh al-Akhbar* a toujours provoqué des débats

enflammés. Au sein du soufisme égyptien, Ibn al-‘Arabi a une grande importance, surtout pendant l’époque ottomane (voir Chih & Mayeur-Jaouen, 2010).

⁵ Pour une histoire plus détaillée de la diffusion de la *Burhaniyya* en Europe et spécialement en Italie, voir Abenante (2011).

⁶ Voir Abenante (2011).

⁷ Littéralement « recoin, angle [d’un bâtiment] » ; « à l’origine, cellule d’un moine chrétien et puis, dns le contexte islamique, petite mosquée, oratoire ou salle de prière. À la fin du Moyen âge, en particulier en Afrique du Nord, le terme *zawiya* en vient à désigner un édifice destiné à abriter et nourrir les voyageurs et les membres d’une confrérie sufie locale » (*Encyclopédie de l’Islam*, édition électronique 2012 : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/zawiya-COM_1384).

⁸ Les *awrad*, pluriel de *wird*, sont des litanies uniformisées reprenant des vers remaniés du Coran, significatifs selon l’*ilm al-huruf*, la science mystique des lettres. Le parcours initiatique des disciples est basé sur la récitation quotidienne de ces rites « surrogatoires » qui agissent sur le cœur de celui qui les pratique, favorisant son parcours spirituel à travers les *maqamat* – les différentes étapes spirituelles que le disciple doit atteindre. La *tariqa Burhaniyya* insiste beaucoup sur l’importance de la récitation des *awrad*, en particulier de l’*al-hizb al-kabir*, un rite particulièrement ésotérique qui présente quelques mots en *suryani*, la langue mystique des anges et des *jnouns*, incompréhensible aux oreilles de l’homme.

⁹ *Zahir* et le suivant *batin* sont deux termes appartenant à la théologie et philosophie islamique. *Zahir* indique le monde ou dimension extérieure, contingente et manifestée, alors que *batin* désigne le monde ou dimension intérieure, ésotérique, éternelle et cachée. Ces mots apparaissent dans le Coran en couple quatre fois : en VI – 120, pour décrire l’externalité ou intériorité d’un péché ; en XXXI – 20, pour décrire la bénédiction manifeste ou cachée de Dieu ; en LVI – 3, pour décrire Dieu comme réalité extérieure et intérieure ; en LVII – 13, comme antonymes afin d’indiquer les parties intérieure et extérieure d’une chose.

¹⁰ Pour une analyse anthropologique sur le rôle du corps dans diverses traditions islamiques, voir par exemple Mayour-Jaouen & Heyberger (2006).

¹¹ Le parcours soufi entend éliminer, voire tuer, les *nafs* afin de libérer l’âme divine, *rabbaniyya* et atteindre le *fana’ fi-llah*, et les *awrad* sont des outils indispensables dans ce parcours.

¹² Le théosophe et mystique andalou du XII^e siècle, Ibn al-‘Arabi théorise, en particulier, la science ésotérique des lettres du Coran dans ses *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Se référant à cette théorie, les *burhani* croient que les lettres sacrées des *awrad* agissent en « dé-voilant » les cœurs – c’est-à-dire qu’ils contribuent à ôter progressivement les voiles qui empêchent aux yeux du cœur de voir – et en détournant les esprits malins qui induisent la tentation, les *jnouns*.

¹³ L’une des accusations relayées contre la *Burhaniyya* et contre le soufisme en général, par l’islam réformiste et moderniste, soutient que les pratiques rituelles soufies sont hétérodoxes en tant que *bida’*. C’est-à-dire qu’elles apportent des innovations aux rituels islamiques, introduisant des pratiques corporelles inspirées par la tradition culturelle plutôt que par la loi divine.

¹⁴ Encore une fois, il faut rappeler que les convertis les plus anciens revendiquaient une érudition dans la littérature mystique. Ils se considéraient comme des convertis « intellectuels » et « savants », étant donné que leurs parcours vers l'Islam étaient inscrits sur le terrain solide des doctrines guénoniennes et orientalistes.

CHAPITRE XVI

Patrimonialisation et recherche-action empathique en Haut Atlas marocain : voyages des regards

Jean-Paul Cheylan

(géographe, Directeur de recherche CNRS)

Liliane Dumont

(cinéaste)

Introduction

Les mobilités coloniales et postcoloniales au Maghreb ont été à l'origine de nombreuses dynamiques et mutations, que celles-ci impliquent les circulations de couches sociales européennes toujours plus banales ou celles des idées et des regards portés sur ces espaces et ces sociétés du Sud. Nous allons nous intéresser surtout à quelques éléments de circulation des regards, des idées, des perspectives et aspirations notamment en termes de valorisation. Ces regards donnent lieu, entre autres impacts, à l'émergence, aujourd'hui plus diffuse, de processus de « patrimonialisation » de biens identitaires issus du « petit patrimoine ». C'est dans ce cadre que nous avons contribué à l'accompagnement des ayants droit d'un grenier de falaise du Haut Atlas marocain. Ce processus impliquera probablement de futurs développements touristiques et de loisirs. Il repose sur des modalités d'identification, de désignation et de tentatives de maîtrise des perspectives de valorisation de cet espace en relative rupture avec les pratiques les plus fréquentes de « construction de biens touristiques » (Bellaoui, 1996) qui mobilisent des modèles de développement largement importés. Il s'agit donc principalement d'un « voyage des regards » portés sur ces objets et de quelques interactions

entre ces regards, de mobilité et d'interfécondité d'idées bien plus que de mobilités d'hommes.

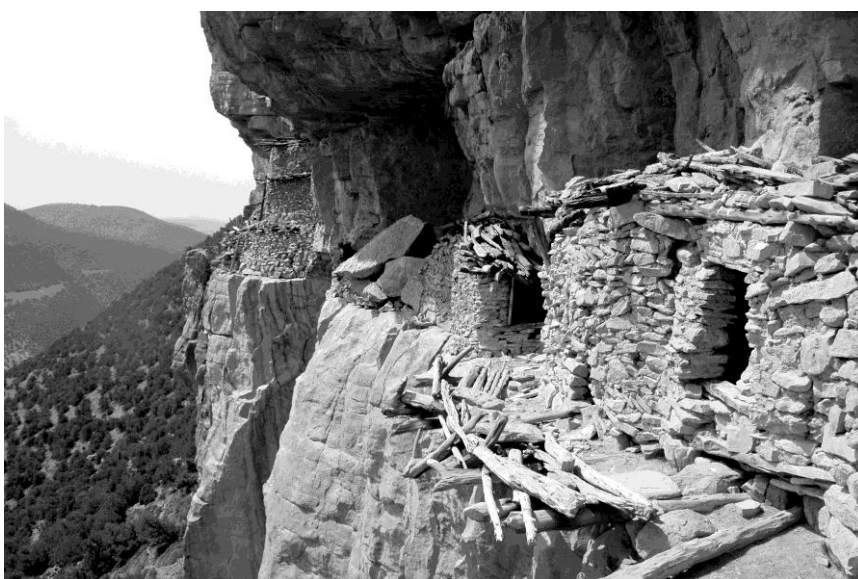
Au cœur du Haut Atlas marocain, les tribus de transhumants de la montagne ont édifié d'étonnants greniers, la plupart prennent la forme de forteresses (Jacques-Meunié, 1951 ; Naji, 2006), quelques autres sont accrochés à mi-hauteur de vertigineuses falaises. Plusieurs sont, ou ont été, utilisés par un ensemble de groupes sociaux de la confédération des Ayt Sokhman (également orthographié Ait Sukhman), les Ayt Abdi, sédentarisés depuis plus d'un siècle autour de Boutferda (Dia, 1996). Objets pratiques, pour la protection des maigres richesses et objets culturels comme patrimoniaux, ils sont structurés par les usages et les rapports sociaux et ont aujourd'hui perdu leur utilité fonctionnelle. Ils n'en demeurent pas moins des lieux d'attachement culturels et peut-être mythiques. Ces objets exceptionnels sont susceptibles d'être transformés en ressources touristiques. Le grenier d'Aoujgal (commune rurale de Boutferda, à proximité d'Aghbala, à mi-chemin entre Kasba Tadla et Midelt), objet de notre étude, est situé à mi-hauteur sur une falaise de plus de 300 mètres. Il court sur plus de deux kilomètres, le long d'une vire (une couche géologique plus tendre), petite marche d'escalier parfois de moins d'un mètre de largeur. Orienté au couchant, il est exempt d'humidité.

Les études qui inspirent ce texte ont été conduites dans une perspective de recherche-action (Cheylan et Dumont, 2009 ; 2010) s'attachant, en co-construction avec les groupes sociaux utilisateurs, à explorer les aspects identitaires et l'attachement culturel qui subsistent, à mettre en débat avec ces groupes les perspectives de valorisation, respectueuses de leur culture, qu'ils envisageraient. Afin de rester significatif, les termes « tribu », « fraction », « sous-fraction » ainsi que ceux qui en désignent les formes locales, sont conformes aux usages locaux et aux sens qui leurs sont aujourd'hui affectés par les locuteurs français. Les groupes sociaux désignés le sont en conformité avec les explicitations des acteurs eux-mêmes, en particulier dans leurs présentations identitaires (je suis Ayt X, Ayt Y). Les charges sémantiques historiques, souvent redéfinies par les officiers des Affaires indigènes dans les années 1920 et 1930, n'en obèrent pas la réalité sociologique contemporaine.

Le grenier d'Aoujgal

« Découvert » après de nombreuses difficultés, informationnelles, d'itinéraires incertains, cet objet rarement dénoté, épisodiquement par quelques « espions », colonisateurs et/ou connaisseurs (Segonzac, 1910 ;

Montagne, 1951 ; Jacques-Meunié, 1951 ; Berque et J. Couleau, 1977 ; Hart, 1984), est une véritable source de surprises, d'interrogations multiples, de questionnements et toujours d'étonnement. Sa production, ses rôles, son organisation, son fonctionnement, ses valeurs identitaires, nous incitent à l'approcher tel un mystère socio-organisationnel. Aux yeux des Européens, voyageurs-espions du colonialisme, le site ne vaut pas plus qu'un regard furtif. Intéressés aux dimensions militaires et stratégiques, ces derniers se sont peu intéressés à sa découverte.



Le grenier d'Aoujgal, desserte (© Cheylan)

Objet fonctionnel classique pour stocker, conserver et défendre les rares biens, le grenier permettait également de se réfugier, de se dissimuler. Chez les Ayt Abdi, les greniers les plus anciens mettent à profit un accident géologique : site naturellement protégé dans une falaise coupée d'une grande vire (Aoujgal, Zerkane) ou percée d'une grotte perchée (Ouchtin).

L'organisation spatiale du grenier semble une image (topologique) des segments sociaux. L'importance des quartiers, par fractions, en indique la position hiérarchique locale. Le grenier est également un objet culturel. Deux parties, disjointes mais contiguës, sont conformes aux pouvoirs de dominance. Les spécificités architecturales et de gouvernance participent des mythes fondateurs et protecteurs du groupe, le caractère *agouram* – sacré – de l'espace, la présence de serpents « gardiens conviviaux » mais

sourcilieux sur l'éthique, en l'absence de saint protecteur, renvoient à une forme d'animisme, bien sûr réprouvée par l'islam.

Le nombre des *douars* – villages – utilisateurs, au moins une quinzaine, et leur dispersion dans un espace de plus de 600 km² est sans doute à mettre en relation avec l'ancienneté du grenier qui pourrait dater de la charnière XVII^e – XVIII^e siècle. Il était utilisé par des populations transhumantes parcourant, à l'époque, de grandes distances.

Aujourd'hui, une nouvelle division socio-spatiale semble devenir plus importante que l'appartenance aux fractions. Il s'agit des rapports centre / périphérie autour du centre local – Boutferda – qui structurent les groupes ayants droit du grenier comme les élections à la commune rurale, les villages périphériques ayant tendance à s'allier.

Sur un plan plus méthodologique, il est intéressant de constater que la conception coloniale de systèmes sociaux, figés, forcés à s'insérer dans un système « tribus, fractions, sous-fractions »... a failli nous empêcher de percevoir cette forme actuelle de divisions stratégiques de l'espace et des acteurs. Il pourrait s'agir d'une certaine « entrée dans la modernité » : les rapports centre / périphérie, conformes au modèle aujourd'hui dominant, se substituant en partie aux complexes alternances de sous-fractions. Le regard du chercheur, qui par métier tente de se construire une représentation élargie et intégrée des phénomènes qu'il observe, s'avère ainsi orienté, voire piégé, par quelques idées reçues devenues des évidences non critiquées.

Face à un regard colonial simplificateur ou tout simplement invalide, l'approche émique prend ici tout son sens. Le point de vue propre au chercheur et à sa culture (étique) bénéficie d'un « détour » par celui des acteurs sociaux (émique) lui permettant d'interroger les croyances rarement remises en cause (d'après Marc Aymes *et al.*, 2005).

Les Ayt Abdi

Les fractions (« sous-tribus ») des Ayt Abdi sont nombreuses autour de Boutferda : les Ayt Arbâa (également orthographié Ayt Rebâa), les Ayt Bendeq, les Ayt Bazman ; les Ayt Ou Aghad ainsi que les Ayt Ou Idir. Ce sous-ensemble des Ayt Abdi ne semble pas identifié par un nom collectif spécifique (Ayt Abdi de l'Oued el Abid écrit Jacques-Meunié, 1951 ; Hart, 1984 perçoit ici 4 des 5 segments Ayt Abdi).

Peu de travaux ont été consacrés à ces combattants qui ont résisté aux Français jusqu'en 1933 (Strohmer et Peyron, 2003 ; Dia, 1996 ; Hart, 1984).

Plusieurs fractions sont présentes dans chaque *douar*, nombreux et souvent diffus, et il semble qu'aucun *douar* ne soit exclusif d'une fraction, même si une dominance semble se dégager : les Ayt Arbâa à Boutferda et les Ayt Ouakhad dans la plupart des *douars* du plateau.

Les Ayt Ou Idir forment une fraction dont l'appartenance à la tribu semble partiellement contestée : ils descendraient d'un fils adoptif ou naturel, enfant noir, du fondateur de la confédération des Ayt Sokhman, mais leurs droits sur le grenier sont acceptés par tous.

Les Ayt Arbâa contrôlent le grenier nord, Aoujal-n-Ifri, qu'ils partagent avec les Ayt Ouakhad, sans que cette division au sein des Ayt Ouakhad n'ait été clairement expliquée.

L'entente entre ces divers groupes et sous-groupes est aujourd'hui bonne, voire excellente, du moins si l'on se réfère à des situations européennes de partage de ressources aussi complexes. Cela n'a pas toujours été le cas notamment durant les longues périodes de siba – de dissidence et d'insoumission au sultan – même s'il faut relativiser cette « insoumission » largement et stratégiquement valorisée par le colonisateur.

Les « quartiers » des fractions

Le grenier est divisé en deux espaces desservis chacun par un accès défendu par une chicane. Un dièdre infranchissable, surplombant, les sépare totalement. L'accès entre les deux ne peut se faire, de la manière la plus rapide, que par un long détour, deux bonnes heures de marche sont indispensables.

- Aoujgal d'en haut (Aoujgal-n-Oufela, Aoujgal-n-Ayt Ouakhad)

Du haut de la falaise, il faut s'engager vers l'est, dans un petit vallon annexe sur un sentier muletier qui contourne un éperon et franchit une échauguette naturelle délimitée par un bloc effondré, puis sur une longue vire horizontale qui fait face à la case du gardien, et bien sûr, historiquement à ses armes. L'ensemble du grenier est desservi par un sentier relativement praticable, étroit et très aérien, qui s'appuie, à plusieurs reprises, sur des poutres de genévrier encastrées en surplomb au-dessus du vide (Naji, 2006). Plus loin, le dièdre infranchissable borne le grenier. L'ensemble ne comporte qu'une soixantaine de cases réparties en quatre quartiers.

- Aoujgal d'en bas (Aoujgal-n-Ifri, Aoujgal-n-Ayt Arbâa)

L'autre partie du grenier est desservie par l'aval de l'*assif* – ruisseau temporaire – Attach. Une vaste grotte en boutonnière, résurgence fossile qui s'ouvre au pied de la falaise, lui donne accès par une étroite galerie

verticale sans que nous sachions si les *jnouns* – génies – l'habitent. Un dispositif de pierres et de poutres permettait d'en bloquer l'entrée et assurait l'entière sécurité. Au sortir de la grotte, la vire est ici relativement large et uniquement occupée par des éléments de services communs, défense de l'entrée, citerne... Son étendue permettait d'accueillir, en cas d'urgence, l'ensemble des familles et une partie au moins de leur bétail. Les *tihouna* – cases du grenier – sont assez éloignées de l'entrée et sont disposées de part et d'autre de ce vaste espace. Au sud, plus d'une centaine de cases. L'ensemble se termine face au dièdre infranchissable et une redoute aveugle de trois étages, d'aspect très guerrier, surveille l'autre partie du grenier. Au nord, un très vaste quartier. Il est entièrement dominé par les Ayt Arbâa, délimité et protégé par un mur percé d'une chicane immédiatement suivie par une case collective (petite mosquée, salle de réunion du conseil Ayt Arbâa, elle a servi jusqu'en 1960 d'habitation à la famille du gardien).

Stocker, protéger, défendre

Ces sites (greniers de falaises) sont relativement rares et dissimulés, mal identifiés ; en 1984, Hart pense qu'Aoujgal est une exception. Il semble qu'en premier lieu les opportunités topographiques en déterminent la fréquence. Pourtant, chez les Ayt Abdi, ils pourraient avoir longtemps constitué l'architecture dominante. Certains auteurs (Jacques-Meunié, 1951) ont voulu y voir un indicateur d'archaïsme, d'antériorité de forme vis-à-vis des greniers forteresses, ailleurs plus fréquents (Naji, 2006). L'opportunisme fonctionnel, des aménagements de défense plus simples, plus facilement édifiés progressivement, la rareté des sites propices, nous semblent expliquer plus clairement ces formes inhabituelles par ailleurs. Il existerait donc des greniers de falaise... lorsqu'existent des falaises de structure favorable à ces installations, les quelques autres cas du Siroua le confirment.

Des fonctions symboliques ?

Le grenier est un espace de paix, *agouram*, défendu par les serpents conviviaux, il est objet identitaire par son fonctionnement qui semble la seule occasion de rassembler l'ensemble des fractions ayants droit. L'utilisation du grenier est réservée aux « fondateurs ». Les droits d'accès et d'usage sont en homomorphisme avec les modes de structuration sociale qui forment un treillis partiellement hiérarchisé. La gouvernance de chaque village est assurée par les *jmâa*. Un *cheikhat*, assemblée paritaire de délégués de plusieurs *jmâa*, prend les décisions concernant le grenier.

Fonctions et histoire, histoire des fonctions

Le « premier » regard ?

« Inaccessible, évidemment ! » ; le grenier fait appel au vide. La falaise, haute comme cent maisons... Beaucoup plus bas, la gorge. Même si aucune trace archéologique n'est explicite, une occupation néolithique ou paléolithique vient à l'esprit, dans un site aussi naturellement aisé à défendre et offrant toutefois des espaces praticables.

Trois périodes semblent pouvoir être repérables dans les fonctionnalités attribuées au grenier par les regards des uns et des autres, construisant une dialectique de la mobilité :

- une période fonctionnelle produisant pour des transhumants une méthode collective de protection des biens, mais qui participe également de l'établissement mythique du groupe social et de sa délimitation affirmée comme encore active,
- une période d'abandon, de faible visibilité, contribuant paradoxalement à la troisième en attirant quelques curieux toujours avides de « coins perdus » et d'inaccessible,
- une période de redécouverte et de mutation des regards et des enjeux conduisant à une réinsertion de l'objet grenier dans l'air du temps, une mondialisation qui se voudrait localement contrôlée.

Regards endogènes, l'objet des ayants droit

Histoire mythique du grenier

Le grenier a été construit par les Ayt Immour (également orthographié Ayt Yoummour). Suite à un conflit, ces derniers ont dû « quitter » la région et se sont installés à Fez.

Un chasseur chérif – homme de prestige supposé descendre du Prophète – Ayt Immour a dérangé les femmes Ayt Abdi et tué un enfant. Les femmes se plaignent à leurs hommes qui souhaitent organiser une réunion de paix mais le chérif refuse. Une deuxième tentative reste vaine, le chérif réitère son interdiction et attire sept ans de malédiction sur les villageois... Le grenier est construit par les Ayt Immour, avant la dernière année de la malédiction. Puis ils quittent la région qui reste déserte durant un siècle. Les Ayt Abdi-n-Koucer, les Ayt Yahya de Tounfite ainsi que les Ayt Hmama se partagent le grenier. Suite à de nouveaux conflits, les Ayt Yahya « doivent » à leur tour, quitter la région. En définitive, les Ayt Abdi demeurent les seuls utilisateurs du grenier.

Comment fonctionne le grenier ?

Deux *taqbilt* – communauté coutumière – sont concernées par le grenier qui possède un gardien à chaque entrée : pour y pénétrer, il faut avoir un mot de passe...

Il s'agit d'un espace « *agouram* » au sein duquel toute action immorale est punie. On ne vit pas dans le grenier, on y stocke les ressources, grain, huile... Le gardien est un homme important, respecté, âgé, qui sait les choses, un homme de confiance mais pas un *ghatar* – grand – il est désigné annuellement, mais longuement reconduit.

L'armée française arrive vers 1926 mais ne peut s'implanter durablement, la résistance dure jusqu'en 1932 sans que les Français ne parviennent à s'établir de façon régulière. Le conflit est permanent, les avions viennent frapper. De 1926 à 1932, ce n'est qu'une succession de batailles.

« - J'ai participé à la résistance, tué quelqu'un. Moi, je préférerais que le grenier reste en bon état, mais je ne sais pas s'il pourrait redevenir comme avant.

- Si vous trouviez de l'argent pour entretenir le grenier, si des touristes venaient vous en apporter ?

- Si quelqu'un peut aider, il faut un accord pour engager les travaux, cela suppose une réunion de tous les ayants droit, ils ont la force, la résistance, les capacités des anciens, ils n'ont pas le vertige, certains ont vécu dans des grottes.

- Est-ce que les greniers pourraient, par leur fréquentation touristique, rapporter quelque chose ?

- Vous connaissez la maison, les chemins, les explications, si des touristes veulent venir s'intéresser, aider les villageois, il suffit de les envoyer ici !

- Un élu aurait eu un grand projet, privé ?

- L'idée resterait que les greniers bénéficient aux familles ! »

(Source : Ali Akhiate, entretiens 2006, 2007 et 2008).

Interprétation

Quelques éléments chronologiques émergent de cet entretien : la fondation du grenier par les Ayt Immour, son partage avec d'autres groupes de la région et enfin sa prise de possession exclusive par le groupe actuel. La séquence d'établissement et de contrôle du grenier est conforme, à l'exception du « siècle sans habitants », à ce que l'on connaît de la région et des pratiques culturelles de contrôle territorial qui ont été très guerrières. Le mode d'appropriation du grenier, à l'occasion d'une alliance (de circonstance ?) avec d'autres groupes est également une caractéristique fréquente des montagnards, de même que la rupture de ce

pacte au profit du groupe dominant. La fonction de refuge occasionnel est fortement affirmée et fièrement démontrée. Si l'attachement patrimonial au grenier est clairement affirmé, seul le regret de sa dégradation conduit à la question de son avenir.

La question d'une fréquentation touristique, présente dans toutes les têtes, comme le démontrent de nombreuses interactions informelles, n'apparaît cependant pas spontanément dans le discours de surface. Il est clair, ici, que notre positionnement en recherche-action suscite quelques réflexions préalables en partie destinées, à travers nous, aux bailleurs de fonds potentiels.

Une réponse spontanée surgit : « Les touristes, envoyez-les nous ! ».

La disparition des fonctions utilitaires de protection des récoltes, probablement amorcée depuis les années cinquante, et celle des fonctions guerrières rendues superflues par la « paix coloniale » n'a, en rien, entamé l'attachement identitaire et symbolique, confirmé récemment par quelques regards exogènes.

Acteurs et ayants droit

Les *douars* utilisateurs d'Aoujgal s'organisent en trois types : ceux proches de l'Oued el Abid, relativement agricoles ; d'autres, plus diffus, pratiquent sur les plateaux élevage et culture pluviale, enfin deux *douars* importants, Boutferda et Iddis ont des fonctions quelque peu centrales, siège de la commune rurale, écoles importantes, quelques petits commerces.

Les grands greniers de falaise sont particulièrement nombreux dans la région, même s'ils sont fort mal connus ; le grenier d'Aoujgal que Hart estimait, comme unique, en 1984, pour les Ayt Arbâa, le grenier d'Ouchtin, sur le Haut Assif Melloul, pour les Ayt Bendeq, le grenier de Zerkane pour les Ayt Abdi-n-Koucer et le grenier d'Ayt Aouchene, entre Tagleft et l'Arbâa-n-Ayt Ouqabli, qui est sans doute le grenier des Ayt Daoud ou Ali. Les ayants droit sont, au dire des acteurs eux-mêmes, tous issus des « familles fondatrices », pour autant qu'à trois ou quatre siècles d'intervalle ces notions soient encore identifiables. Le groupe gardant cette supposée clôture possède une conscience claire de sa propre délimitation, même si quelques franges sont discutées. Le grenier pourrait donc être à la fois le symbole et l'outil de cette délimitation sociale, un véritable objet identitaire-identifiant. Il s'agirait donc de dispositifs collectifs définissant de vastes communautés complexes, segments de deuxième niveau des Ayt Abdi regroupés autour de l'une des

fractions. Il n'est donc pas étonnant que leur organisation socio-spatiale, conforme à ces systèmes de divisions, demeure compliquée à saisir.

Une fiction de l'émique

Pour les habitants d'Aoujgal, le grenier s'inscrit dans une longue tradition de survie, d'isolement géographique et de recherche de sécurité. C'est ce que l'homme du troisième millénaire doit bien comprendre lorsqu'il porte son regard sur les traces du passé berbère de cette région.

« Il te faut comprendre dans quel besoin de survie, dans quelle urgence et dans quelle nécessité nous avons construit, entre ciel et terre, inaccessible, une forteresse qui va dépasser les siècles... Une forteresse qui va traverser l'espace... Une forteresse que l'on va pouvoir quitter au gré des transhumances et que l'on doit retrouver en ordre, l'ordre des choses bien faites, pour notre tranquillité, pour notre confiance dans l'avenir, pour que l'énergie déployée ne soit pas vaine. Cela est vital ».

« Chaque grain nous est précieux, chaque lentille nous est porteuse d'avenir ! Il s'agit de nos dos courbés au labeur, pour nos femmes, nos enfants, notre futur ! Notre richesse viendra de notre inventivité à déjouer l'imagination et la ruse de l'ennemi. Il nous faut construire un lieu étranger à sa compréhension, nous devons nous surpasser, il nous faut rendre nos cachettes invisibles, imprenables, mortelles à ces autres "ratatineurs" d'espoir ! »

Auraient-ils pu dire.

Trouver le lieu... Réunions... Palabres... Inventer les règles du groupe, des règles sûres, justes, comprises, acceptées, incontournables mais capables de s'ajuster aux nouveautés... Inviter les *jnouns* à notre espace, mériter les faveurs des saints et la protection des serpents, élire nos sages, décréter l'espace *agouram* et enfin confier nos richesses à un gardien, élu par tous et que chacun, droit dans sa conscience, pour la confiance du groupe, le respecte.

« La montagne nous appartient, c'est notre domaine, notre force, notre univers. Chaque caillou participe de notre présence. Nos greniers y seront en lieu sûr, indestructibles dans la ronde du temps qui passe... Allons, courage ! Que chacun et tous ensemble, toujours, construise sa *tihouna* pour qu'y dorme, tranquille, sa chiche richesse, gardienne d'espérance ».

Regards exogènes

« En passant... »

Les rares qualifications des Européens sur le grenier sont relatives à l'exceptionnalité du site :

« La gorge de Tifelouin n'Attach ainsi ouverte a des parois de 400 à 500 mètres de hauteur, elle est sauvage et grandiose, le vent s'y engouffre en rafales qui nous mordent cruellement [...] Dans la berge orientale sont creusés les *Arzen n'Aoujgag*, les magasins des Aït Abdi. Chaque compartiment a sa porte de bois, solide et munie d'une serrure » (De Segonzac, 1910).

Bribes d'histoire

L'histoire du grenier lui-même est méconnue, au sens où l'entendraient les historiens, tout au plus est-il possible de mettre en regard et en concordance partielle les bribes connues de l'histoire locale avec certains éléments du discours mythique de sa fondation.

Le grenier aurait été construit par les Ayt Immour : devenus tribu *guich* – tribu militarisée contribuant au pouvoir du sultan – après la campagne de 1693, ils furent concentrés au nord d'Aghbala et reçurent des armes du sultan pour maîtriser les tribus de la montagne. Mais la poussée des Ayt Yahya, des Ayt Seri et des Ayt Sokhman (partis de l'Assif Wanargui) les chassa à nouveau, avec l'aide des Ayt Hadiddou, de leur position de couverture et les obligea à aller s'établir aux environs du Tadla, où ils se révoltèrent en 1729-30 (selon le *Kitab Istiqqa*) et où ils continuèrent également à être comptés au nombre des tribus militaires. On en trouve encore chez les Ayt Hnini et les Ayt Ali ou Brahim de Tounfit. Deux tribus ont lié leur sort à eux : les Imelouane et les Imejjat, auxquels appartenaient les marabouts de Dila (voir Peyron, 1984).

Les convergences entre éléments d'histoire et discours des ayants droit permettent de faire quelques hypothèses chronologiques ; elles demeurent très approximatives, sujettes à révision, mais permettent tout de même de se faire une idée conforme aux attentes classiques des Européens.

La fondation du grenier par les Ayt Immour devrait se situer entre leur arrivée dans la région, vers 1693 et leur déplacement vers le Tadla, en 1729 : moment d'une période de grands troubles et de famines.

À partir de 1923 intervient probablement une coupure majeure : la résistance aux armées françaises de « la pacification ». Parenthèse qui se

termine en 1933 avec la soumission définitive des derniers combattants – un groupe symbolique de l'insoumission.

L'époque coloniale nous livre, dans l'ouvrage de Jacques-Meunié – qui recense les greniers forteresses – une description relativement détaillée d'Aoujgal. Les informations concernant les groupes sociaux sont très proches des bribes rapportées par De Ségonzac et également fortement convergentes avec le discours du mythe fondateur.

Faut-il pour autant en conclure l'existence d'une concordance triangulaire ?

Le premier à signaler le caractère remarquable du site et du grenier est probablement Jacques Berque. Dans un petit ouvrage pour « touristes éclairés » (voir Berque et Couleau, 1977) il donne quelques indications d'accès, les premières que nous avons utilisées.

Le regard des habitants sur une petite fréquentation

Dissimulé, peu révélé, le lieu n'occasionne qu'une très faible fréquentation. Les habitants proches du grenier tentent de les accueillir. Mais, ici, pas de francophones et si peu d'Européens tamazighophones – parlant le berbère local ! S'ils parviennent à se comprendre, les Ayt Abdi tenteront de garder un peu ces touristes, d'en bénéficier... si peu ! Ce n'est qu'une petite opportunité, même pas une « activité génératrice de revenus ».

Regards croisés

Récemment, en s'appuyant sur les complémentarités et les interactions entre ces regards endogènes et exogènes, des tentatives de réinventions patrimoniales ont été engagées.

Qui fait patrimoine ?

Le patrimoine des uns, ici évident, légué par les générations antérieures, portant valeurs et symboles collectifs, n'est pas le patrimoine des autres, ceux qui ne font que passer. Du « bien commun tribal » au « bien commun de l'humanité » en passant par le « bien de l'État »... un long cheminement d'échanges de regards, de perceptions, de représentations, de perspectives a été construit autour d'un film documentaire (Cheylan, Dumont, 2009) qui engage les débats autour du devenir du grenier. Les intentions affichées se résumaient ainsi :

Ces patrimoines sont aujourd'hui [...] menacés. Toutes les valorisations abusives, qui seraient dépourvues de respect envers ces sociétés, celles qui les priveraient de retombées positives escomptables sont à exclure.

Il convient d'associer les villages à la conception d'une valorisation respectueuse de leurs cultures et patrimoines. Il semble important de « porter à connaissance » l'existence de tels lieux, certainement un gage de protection. Leur ignorance et lente dégradation est susceptible de déboucher sur un quelconque projet de valorisation hors contexte. Il s'agit donc d'échanger pour comprendre, de comprendre pour échanger, d'accompagner ces sociétés vers la reconnaissance de leur patrimoine et la perception de la nécessité de leur contrôle sur toute valorisation future. À ce jour, l'une des voies qui semble des plus prometteuses viserait la réalisation d'un document vidéo de qualité, dépassant le simple sensationnalisme paysager, conçu et réalisé avec les acteurs locaux. Le film se situe délibérément dans une posture non académique, sans aucun souci de situation vis-à-vis des diverses disciplines mobilisées – géographie, histoire, histoire orale, sociologie, anthropologie – il emprunte, à sa façon, des éléments de ces divers discours.

Le regard contemplatif du monteur

« Imager l'imaginaire » de l'autre et attraper l'image comme on attrape un mot, un son, une odeur... Le montage vidéo met le regard à l'honneur et résonne avec l'imaginaire du spectateur. Par le mouvement, l'image construit l'histoire, elle devient film, danse-émotion, elle titille l'émerveillement ! Elle donne à voir, elle entrechoque chacune de nos croyances, de nos représentations. Elle offre un ailleurs, se soumet à l'imaginaire de l'autre, elle rend curieux de l'autre...

À l'évidence, le montage est le reflet d'une émotion exclusivement personnelle, il est à la fois le rendu d'un contexte (le sujet du documentaire) et de l'ambiance, de la relation à l'autre, de l'intimité d'un tournage partagé avec les acteurs.

L'intuition du choix de l'image doit rester dans le domaine du regard porté par le monteur. On n'explique pas à un peintre ce qu'il doit peindre ! Un film, pour moi, participe de la même création, les images prennent forme de palette ! J'y ajoute, pour mon plaisir (que j'espère partagé) des petits clins d'œil interculturels, tel le plan sur un verre de thé lorsque le son parle du futur, boule de verre de la voyante spécialement pour les voyeurs d'images !

Ce que j'ai voulu faire dire aux images dans quelques séquences du film :
- Le diaporama des portraits au début du film : chaque acteur y est présenté, accompagné du bruit des bavardages du *souk* qui suggèrent les discussions.

- Le sourire des enfants, les Ayt Abdi, représente le futur, les prochains héritiers.
- Le mulet au petit matin inspire un sentiment de sérénité, de tranquillité.
- Le coq qui chante est un clin d'œil interculturel et universel, au lever du jour, partout dans le monde, les coqs « font cocorico »...!
- La cheminée qui fume permet de donner à la maison son caractère de vie, on pourrait presque humer le thé ou le café !
- Portrait des activités féminines : ambiance de vie, intérieur des maisons, objets usuels, les femmes sont présentes dans leurs gestes du quotidien. L'ensemble raconte la construction des richesses par l'organisation féminine.
- Sur le titre « HAUT ATLAS MAROCAIN » les images d'un champ d'orge où passent des hommes à dos de mulet fait allusion au temps qui passe sans laisser de traces.
- Le chameau qui pâture en montagne annonce le dépaysement.
- « Et la vire s'efface dans la falaise » : un petit frisson d'équilibriste, pour le plaisir !
- Les entretiens sont entrelacés de scènes de vie ou de réunions. Ces séquences montrent le décor des maisons, les repas, les gestes et expressions y sont « capturés » sur le vif.
- Je suis particulièrement attachée au générique de fin et au chant des enfants qui clôt le film. Cette scène rappelle que la vie continue en s'attachant aux visages des héritiers...

Projets de restauration

Deux tentatives de restauration ont germé, toutefois il ne semble pas que l'État marocain y ait porté un quelconque intérêt, même si le grenier se situe dans l'espace domanial. La proposition d'initier un processus de sauvegarde avait été lancée, dans les années 1980, par quelques-uns des acteurs historiques du développement du *trekking* dans le Haut Atlas. Le projet semble s'être enlisé. Une expérience plus récente, portée par un notable du lieu, a subi le même sort. Elle visait plus une appropriation et une valorisation privée du site. Une tentative que certains villageois ont déjouée.

Du fait patrimonial à la valorisation patrimoniale, un changement de registre majeur se produit. Il conduit d'un processus d'« héritage » effectif, mythique, symbolique, endémique,émique... à un processus de partage avec d'autres groupes sociaux, d'autres cultures munies de regards exogènes. La rencontre des deux registres peut être brutale

lorsque le bien est identitaire. Une seule voie semble raisonnablement envisageable : accompagner les villageois dans la définition de modalités nouvelles de sa mise en valeur.

Le regard du géographe-chercheur

Notre fréquentation du site, chercheurs, associatifs, développeurs impliqués dans le projet actuel, s'est faite progressivement, depuis bientôt 25 ans, en spirale empathique convergente (Wispé, 1986). Une curiosité des objets du petit patrimoine rural, un goût pour approcher certaines formes rares de relations société-environnement nous ont conduit à identifier et délimiter les lieux, les parcourir quelque peu clandestinement par défaut d'accroche langagière, puis trouver un « guide » et surtout des initiateurs en mesure de nous faire accepter. Notre proposition de film documentaire repose sur une approche de co-construction avec les usagers du grenier. Elle a immédiatement remporté l'adhésion des acteurs et celle du Géo parc du M'Goun qui l'a rapidement identifiée comme site d'exception. Eden du géographe qui espère toujours mettre en convergence et articuler tous les niveaux d'intelligence disponibles, tout ici porte le géographe du développement à s'investir dans une tentative de compréhension.

Patrimoine et action collective

Un premier séjour de tournage du film, en équipe légère, a eu lieu en avril 2008. Images de printemps, de cultures et des acteurs locaux dans le grenier. Le film expose leurs explications concernant l'organisation du grenier, son fonctionnement, son histoire et tourne des images des réunions formelles et informelles. Les acteurs ont été stimulés afin de s'organiser, sous forme associative, pour poursuivre l'élaboration d'un projet susceptible d'intéresser des bailleurs de fonds.

Un tournage complémentaire a été réalisé, principalement autour de l'organisation des acteurs. Il était accompagné d'un groupe d'usagers du CAARUD 04, notre partenaire, au titre d'une animation sociale. Une première réunion a permis de constater la forte mobilisation des acteurs. L'association pour la valorisation du grenier d'Aoujgal a été créée (Association Iddis) ; elle a procédé à un recensement des ayants droit et se propose d'engager le processus pour une remise en valeur. Une deuxième réunion a fait avancer la réflexion sur les perspectives et

l'accompagnement de l'organisation des acteurs. Les bases d'un projet animé par le Géo parc du M'Goun ont été posées.

Le voyage des regards, questions chemin faisant

Le choc des univers culturels conduit souvent à des impasses, des conflits et un blocage du projet. Nous avons choisi un chemin très différent, celui qui se construit avec les ayants droit ; quelques questions balisent cet itinéraire.

Comment entreprendre sans instrumentaliser ? Notre approche empathique nous a permis de progresser parallèlement avec les acteurs, de prendre le temps de se comprendre, au moins un peu, de construire un échange confiant, même s'il reste conscient de certains pièges. L'idée d'une valorisation s'est dégagée assez rapidement de manière naturelle, au cours de conversations. La co-construction progressive, lente, pas toujours linéaire, des perspectives, devrait encore mobiliser des compétences complémentaires. L'attachement identitaire, le respect des aspirations des acteurs nous ont incité à longuement investir pour apprendre, de leur part comme des quelques rares sources et compétences mobilisables (en particulier Michael Peyron et Abdellah Herzenni qui ont bien voulu nous accompagner dans cette progression).

La fréquentation touristique étant extrêmement réduite, il n'existe pas de tradition d'accompagnement de l'étranger. Les acteurs locaux ne peuvent concevoir par eux-mêmes des formes de valorisation. Les échanges informels ont donc été nombreux, longs, afin de souligner les intérêts et exigences des touristes. Notre équipe a également servi de cobaye. Un véritable chantier s'ouvre à peine et il convient de le poursuivre sur tous les plans.

Les modes de valorisation du site, de son histoire, de ses significations culturelles et sociales, de ses caractères spécifiques, sont nombreux, très divers, souvent compatibles mais parfois contradictoires. Notre position d'intermédiaire entre différentes cultures, notre simple volonté d'accompagnement des acteurs nous incitent à ne pas présenter nous-mêmes de perspective exogène élaborée.

La question devient plutôt : « comment accompagner une co-conception » ? Il y a nécessairement ici interaction entre la culture locale et quelques choix afin de satisfaire certaines des attentes de visiteurs. Ceci conduit à un processus de consolidation des capacités de conception, d'organisation, de gestion des acteurs. Ce processus nécessairement long et sinueux se heurte parfois aux nécessités d'un développement de projet

quelque peu mécaniste, conformes aux attentes des institutions. Il nous semble pourtant que seule cette voie assure une véritable appropriation du projet par les acteurs. À la culture de l'objectif « définitif », de la « convention de projet », nous préférons tenter de substituer celle de l'accompagnement respectueux des principaux intéressés.

Une autre question importante se présente également de façon assez similaire, celle des modes d'organisation des acteurs. Assez rapidement ils ont perçu qu'il leur fallait présenter à d'éventuels bailleurs une structure reconnaissable par les institutions. L'Association doit être dotée d'une double légitimité, coutumière et institutionnelle. La première est assurée par l'organisation d'un bureau sous forme de *cheikhat*, un « sénat » comportant deux membres de chaque fraction. L'association a recensé les ayants droit et identifié leurs greniers ; elle réfléchit aux modalités de la restauration, elle vise une utilisation collective des bénéfices escomptés sans recours à des opérateurs exogènes. Certes, elle n'a pas encore assez intégré les obligations de conduites stratégiques et tactiques, d'organisation, de gestion, de publicité qu'impliquent ces choix. Nous préférons cependant cette voie mieux appropriée – semble-t-il – que les incitations trop brutales, induites par la nécessité de faire un projet trop rapidement.

Il nous semble ainsi contribuer à un système de valeurs partagées et qui incorpore équité, solidarité, contrôle par les ayants droit. Vivre et travailler au pays, respecter des identités dans leurs recompositions permanentes, respect, en quelque sorte, de la résilience berbère !

Toute démarche contraire, même si elle était légale, serait certainement vouée à butter longuement, sinon définitivement, sur d'innombrables difficultés savamment opposées par ces montagnards qui sont ici « chez eux », connaissent et savent utiliser la totalité des ressources et contraintes que renferment ces espaces.

Conclusion très partielle, acquis et incertitudes

Une longue tresse de regards croisés, d'interactions, d'articulations complexes entre systèmes de valeurs et de cultures a donc été tissée vers la construction d'utilités nouvelles, reposant sur l'exceptionnalité des uns et les quotidiens des autres. Le processus est permanent, nous avons contribué à l'engager avec les acteurs qui nous semblaient éthiquement ajustés, d'autres acteurs s'y ajouteront certainement. Notre seule volonté est finalement que cette valorisation demeure celle des ayants droit.

Un bref débat entre Michael Peyron (géographe, professeur de berbère à l'université Al Khawain d'Ifrane, conseiller scientifique pour la réalisation du film) et Mustapha Ouabbas (directeur du Géo parc du M'Goun), identifie assez bien les enjeux et incertitudes du processus engagé :

« - Michael Peyron : Je pensais justement à cela en me promenant ce matin ! Comment va-t-on expliquer aux gens le motif de cette restauration ? Qu'est-ce qu'on veut en faire ? Qui va venir ? Pourquoi faire venir des gens de l'extérieur ?

- Mustapha Ouabbas : Bon, sur la question de la mobilisation de la population pour l'appropriation d'un bien patrimonial, il s'agit de comprendre à quel point ils se l'approprient. Quelles sont les interprétations qu'ils en font ? Dans le passé, actuellement, la vision pour le futur ! Tout cela représente déjà beaucoup de choses intéressantes ! L'usage après la restauration me paraît une question plus technique qui va se construire en harmonie avec les usages, les traditions, les divers intérêts. »

La reconnaissance de l'association Iddis par des institutions reste à affermir, sa légitimité coutumière doit être mieux argumentée, démontrée, ses capacités d'organisation pour un tel projet doivent pouvoir bénéficier d'une action progressive étalée sur la durée afin de renforcer ses compétences. À ce jour, bien que le financement d'une restauration soit acquis, aucun budget n'est disponible pour assurer le travail le plus fondamental, celui d'approfondissement de notre compréhension de ces objets sociaux, celui de travail de confirmation des acteurs et de leur accompagnement dans leur démarche.

Est-il possible de maîtriser les suites ? En sortant peut-être des démarches par objectifs et cadres logiques et en adoptant (autant que possible) des pratiques d'adaptabilité et de résilience. Au sein du mouvement généralisé de désengagement de l'État, les sociétés locales auront-elles la capacité, trouveront-elles les moyens d'inscrire leurs propres projets au sein des contraintes institutionnelles paradoxalement toujours plus prégnantes ? Tenter de poursuivre une démarche berbère oscillant entre des pratiques sociales collectives ancrées et l'acceptabilité de ces pratiques par les institutions nous semble une voie enrichissante !

Références bibliographiques

- Aymes M., Hersant J., Massicard E., « Prière d'insérer », *Labyrinthe*, 21 (2) 2005 (<http://labyrinthe.revues.org/index898.html?file=1>).
- Bellaoui A., « Tourisme et développement local dans le Haut Atlas marocain : questionnement et réponses », *Revue de géographie*

- alpine*, tome 84, n°4, 1996, p.15-23.
- Berque J., Couleau J., *Nous partons pour le Maroc*, Paris, PUF, coll. « Petite planète », 1977.
- Cheydan J.-P., Dumont L., *Les greniers de falaise d'Aoujgal, patrimoine et valorisation en Haut Atlas marocain*, Documentaire Vidéo (33 mn.), Production Agharas, 2009 [en ligne, <http://vimeo.com/agharas>, consulté le 15/01/2011].
- Cheydan J.-P., Dumont L., « Dires » et non-dits vidéographiques en recherche-action participative, WOCMES, Barcelona, July 19th-24th, Roundtable « Filming Words », 2010 ; (*Science and Video*, à paraître).
- Dia T.A. et al., *Quelle recherche pour le développement des zones de montagne au Maroc*, ICRA – INRA CRRA Tadla – Beni Mellal, Document de travail n° 66, Maroc, 1996.
- Gellner E., *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Hart D.M., « The Ait Sukhmann of the Moroccan central Atlas: An ethnography survey and a case study in Sociocultural Anomaly », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°38, 1984, p.137-152.
- Hart D.M., « Four centuries of history on the hoof: the North-west passage of the Berber sheep transhumants across the Moroccan Atlas – 1550-1912 », *Journal of the Society for Moroccan Studies*, n°31993, p.21-55.
- Jacques-Meunié D.J., *Greniers-citadelles au Maroc*, Paris, Publications de l'Institut des hautes études marocaines, ed. Arts et métiers graphiques, 1951.
- Naji S., *Greniers citadelles de l'Atlas*, Édisud-Retnani, 2006.
- Peyron M., « Contribution à l'histoire du Haut Atlas Oriental : les Ayt Yafelman », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°38, 1984, p.117-135.
- Peyron M., « Recent cases of incomplete academic research on Morocco's Berbers », *The Journal of North African Studies*, Volume 15, Issue 2, 2010.
- Segonzac (Marquis de), *Au cœur de l'Atlas, mission au Maroc (1904-1905)*, Paris, Ed. Larose, 1910.
- Stroemer H., Peyron M., *Catalogue des archives berbères du « Fonds Arsène Roux »*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 2003.
- Wispé L., « The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed », *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 2, 1986, p.314-321.

CHAPITRE XVII

L'errance de certaines paroles en arabe tunisien : le langage féminin comme persistance aux changements de l'époque postcoloniale

Simona Silvestri

(doctorante sous la direction de F. Le Houérou,
étudiante à « l'Orientale » de Naples)

La variation des phénomènes linguistiques est profondément sensible aux valeurs communautaires partagées afin d'assurer une identification réciproque et cohérente au niveau personnel et collectif. Marcel Mauss décrit le « fait social total » comme l'exigence de considérer une pluralité d'approches (sociale, linguistique, géographique, etc.) dans le but de parvenir à une enquête plus précise, qui a pour objet, soit un acteur social déterminé, soit son indissoluble contexte d'action.

F. De Saussure conceptualise le principe, à la fois différentiel et interdépendant, entre la parole et la langue, en distinguant l'entité exclusivement individuelle d'une exécution linguistique de la forme abstraite et collective d'un idiome.

L'individualité de la « parole » est implicite dans la relation sémantique de *nafs*. En arabe, ce mot – évoqué par Doutté révèle la force évocatrice des rites oraux – souligne le paroxysme entre l'être et sa propre expression :

« [...] Toute la valeur magique des mots leur vient de la vertu mystérieuse qui est attribuée au souffle : le souffle c'est le principe vital, qui personnifié, n'est autre que l'âme. *Nafs* signifie souffle et âme » (Doutté, 1984, p.103).

L'identification personnelle de la « parole » est fixée sur la catégorisation linguistique des genres :

« Les gens auraient conçu les êtres auxquels ils attribuaient une "âme" comme appartenant nécessairement à un "genre" masculin ou à un

"genre" féminin, et c'est cette conception qui se serait cristallisée dans la langue sous la forme que l'on connaît » (Martinet, 1956, p.84).

Le langage féminin n'est alors que l'expression d'une autre variété, capable de se distinguer dans « l'homogénéité » de la langue et qui génère perpétuellement une interaction entre l'expression collective et individuelle. Notre communication est clairsemée de l'hétérogénéité constitutive des sujets et, paradoxalement, identifie une « personnalité linguistique » à l'intérieur de chaque communauté.

L'adhésion, et encore plus, l'intégration à un groupe linguistique, se réalise en choisissant un registre communicatif précis, tenant compte du contexte spatial et temporel. La participation aux rites d'initiation, par exemple, comporte nécessairement une connaissance des codes linguistiques inhérents aux cérémonies.

L'intérêt porté au langage féminin est déterminé par son entité en tant que « variante » et en vertu de son grade d'incidence linguistique, surtout parce que :

« [...] La variante est un symptôme de la situation de l'individu et même de ses aspirations. Elle est donc chargée d'une signification que le locuteur saisit instantanément. Elle constitue un élément de la langue et doit entrer dans la description sous peine d'occulter un aspect de la fonction communicative de la langue » (Cohen D., 1973a, p.218).

Le statut ontologique (variante) du langage féminin est inscrit dans une logique perpétuelle de persistance. Ce trait distinctif n'est pas propre aux espaces arabophones. D'autres études concernant les langues de la Méditerranée exposent cette même caractéristique¹. Cependant les femmes sont détentrices de la culture de l'oralité et, l'incidence de leur savoir se perpétue, de génération en génération, au-delà même de la Méditerranée. En Asie centrale (Ouzbékistan et Tadjikistan), par exemple, la connaissance de la « langue de religion » est associée à la transmission féminine :

« S'il est aujourd'hui prestigieux pour un jeune ouzbèque d'Ouzbékistan de pouvoir lire une langue de religion, c'est parce que ces pratiques linguistiques sont associées à des communautés traditionnelles, fondées sur des sociabilités féminines entièrement gérées par des femmes de religion » (Fathi, 2008, p.189).

« [...] Les femmes de religion, plus que leurs homologues masculins, ont contribué à la préservation d'un patrimoine linguistique » (Fathi, 2008, p.192).

La perception symbiotique entre l'être et son interaction verbale est l'objet même de la sociolinguistique. Elle distingue plusieurs perspectives

d'analyse par rapport à des variantes précises, notamment : diatopique (espace géographique), diastratique (sexe d'appartenance), diaphasique (contexte communicatif), diamésique (outil / moyen à travers lequel la communication se réalise), diachronique (dimension temporelle).

Suite au travail de Labov et à l'étude comparative sur les langues européennes, l'analyse sociolinguistique – surtout de type diastratique – commence à trouver son intérêt dans un contexte arabophone autour des années 1970. Cependant, l'arabe littéraire constituait le paramètre d'exactitude linguistique. La description des phénomènes inhérents au langage masculin et/ou féminin était erroné, ou tout simplement parce que la langue maternelle dans chaque pays arabe reste toujours une variante dialectale :

« Los autores investigaban sobre el distinto uso que hacían hombres y mujeres de la lengua estándar, para intentar deducir a partir de ahí qué sociolecto, el masculino o el femenino, se acercaba más a sus normas. Pero este enfoque tenía un problema pues, cuando se trata de un contexto arabófono, las acepciones de variedad estándar y variedad de prestigio normalmente no coinciden, ya que la primera suele ser el árabe clásico, mientras que la segunda es una variedad dialectal. Es decir, el árabe clásico tiene su prestigio como lengua de cultura... Pero nunca es el hilo conductor del cambio lingüístico protagonizado por estas sociedades. Es por esta razón que la aplicación de los mismos métodos de investigación a contextos lingüísticos tan diferentes se ha considerado poco adecuada » (Vicente, 2008, p.65).

Les variantes de genres dans les différents dialectes ont fait l'objet d'études successives et l'arabe littéraire n'a été considéré que pour comprendre les dynamiques de développement au niveau synchronique. L'étude de genre en arabe tunisien a été faite pour la première fois par Lucienne Saada (année 1970), puis par Walteur, Jabeur et Chedia Trabelsi. La langue est alors considérée comme une des composantes du *complexus* des analyses en sciences humaines. L'intérêt réside dans la persistance de certains traits linguistiques dits « archaïques » et présents dans le langage de genre, plus spécifiquement dans le langage des femmes tunisiennes.

Le comportement conservateur au niveau morphologique, phonologique et sémantique trouve une parfaite correspondance dans le désir de préservation sociale de certaines traditions. On perçoit donc des contaminations culturelles exogènes au sein des effets postcoloniaux.

Observations de nature phonologique

Conservation des diphtongues [aw] et [ay]

L'assimilation des diphtongues [aw] > [ū] et [ay] > [ī] représente une caractéristique distinctive des dialectes maghrébins et aussi un trait commun au langage masculin.

Cohen D., dans l'étude pour l'Atlas des dialectes arabes (1973b), précise qu'à Tunis la conservation des diphtongues est présente dans le langage des femmes musulmanes et dans celui des hommes et des femmes de confession judaïque. En effet, historiquement le dialecte arabe du Tunis judaïque a été considéré comme le plus archaïque. Pour cette raison, l'existence de ce type de phénomène linguistique, dans le langage féminin, provient d'une appartenance assez conservatrice et en quelque sorte « d'origine ».

Trabelsi précise que l'usage des diphtongues est conditionné par d'autres variantes (sexe de l'interlocuteur, destinataire, lieu, etc.) :

« En effet, si une femme d'âge moyen s'adresse à une femme âgée, elle diphtongue. Mais si elle parle avec une femme jeune, ou avec un homme, elle a tendance à ne pas diphtonguer. Nous trouvons même des femmes d'âge moyen qui passent, au même moment, de la conservation des diphtongues à leur abandon, et vice-versa, sans que le type de destinataire à qui elles s'adressent semble être déterminant » (Trabelsi, 1991, p.89).

La disparition des diphtongues, bien qu'elle soit désormais attestée dans la totalité des dialectes arabes maghrébins d'aujourd'hui, reste assez tardive dans le langage féminin (autour des années 1980). Dans les chants de la ville de Monastir, l'usage des diphtongues continue à être une caractéristique du langage féminin jusqu'aux années 1990 : *bayda*, *zayn*, *xmayssa*, *layla*, *xayr*.

Trabelsi décrit ce passage évolutif comme une sorte de « crise d'identité phonologique de la tunisienne d'âge moyen », en anticipant déjà que :

« Il est peut-être le signe d'un changement linguistique en cours » (Trabelsi, 1991, p.89).

La transformation phonologique reste liée aux mutations économiques et politiques de la Tunisie et plus spécifiquement aux nouveaux rôles sociaux acquis par les femmes.

Cependant la morphologie sociale de la ville de Sfax a assuré, jusqu'à aujourd'hui, la continuation surprenante des diphtongues dans son dialecte. Une hypothèse justifiant cette persistance pourrait être l'incidence puissante du langage féminin, qui semble l'avoir emporté sur un changement phonologique généralisé partout ailleurs au Maghreb.

Atténuation de l'emphase

Cohen estime que l'emphase est davantage un phénomène à connotation « expressive » que proprement phonologique. Cependant, dans le dialecte tunisien, l'emphase a une valeur sociolinguistique très significative : elle constitue un paramètre dans l'échelle sociale (différence entre les classes sociales) ainsi qu'un élément de distinction par rapport au langage masculin.

« Dans les couches sociales les plus élevées, celles en particulier qui étaient en contact avec la population française, les femmes [de confession juive], de façon plus radicale encore que celles du Caire, ne réalisaient pas le trait d'emphase et confondaient ainsi deux séries de phonèmes différents. Mais la valeur du discriminant s'inversait en quelque sorte dans les couches populaires où le langage féminin se caractérisait par un "excès d'emphase", un renforcement de la tonalité sombre des phonèmes emphatiques et une extension, plus grande que chez les hommes, de la vélarisation à travers les mots qui contenaient de tels phonèmes » (Cohen, 1973a, p.221).

Lucienne Saada affirme que les femmes de confession musulmane ont tendance à ne pas « emphatiser » pour pouvoir se distinguer des hommes, comme, par exemple, pour le mot *tāq* – « étage » (prononciation masculine) et *tāq* (prononciation féminine), (Saada, 1970, p.323).

L'atténuation d'emphase est, enfin, confirmée par une étude très récente sur les dialectes arabes maghrébins mais aussi du Proche Orient :

« Las hablas femeninas son normalmente más conservadoras, menos enfáticas y menos faringalizadas, pues la faringalización y la labialización son unos fenómenos fonéticos, que están asociados al mundo masculino » (Vicente, 2008, p.66).

Observations de nature morphologique

Utilisation fréquente et différentielle du diminutif

Le langage féminin est constellé de diminutifs qui semblent être indépendants de leurs destinataires. La spécificité de l'usage ne concerne pas seulement la fréquence assidue des diminutifs (répétition constante dans un seul acte communicatif) mais plutôt des nuances sémantiques.

Trabelsi (1991) reporte l'exemple du mot *knayyaz* – « petit trésor » qui est utilisé par les hommes dans un discours ironique ou même moqueur. En revanche, les femmes utilisent toujours le diminutif dans une acception positive. Pour exprimer une connotation de dérision, elles ont recours à d'autres expressions.

Cette tendance est également évidente dans le dialecte de la ville de Monastir (appartenant à la région du Sahel, considérée *de facto* par les Tunisiens comme une ville conservatrice). C'est par exemple le cas pour le mot *hāmal*. Il est usité par les hommes pour indiquer « un homme qui ne respecte pas les valeurs communautaires, ayant une certaine licéité dans le comportement ». Les femmes, en revanche, usent le même terme pour taquiner, de manière humoristique leurs propres enfants, en attribuant le sens quasi positif de « voyou, enfant terrible » (il s'agit d'une acception plutôt complaisante).

Le diminutif a aussi une corrélation de nature « phonologique » :

« Les femmes qui ne diphtonguent pas d'habitude, le font très souvent avec le diminutif [...] De plus, les diminutifs ainsi diphtongués par les hommes leur sont propres : les femmes ne les emploient pas » (Trabelsi, 1991, p.90).

Observations de nature sémantique

À l'instar d'autres langues indo-européennes, la différence de genre en arabe tunisien est plus explicite au niveau lexical. Les femmes confèrent au mot une certaine « discrétion », en dissuadant l'intention communicative des expressions à travers des métaphores symbolisées, euphémismes et allusions implicites. Cette manière de détourner la parole est plus fréquente lorsque la communication est dirigée vers des sujets considérés comme « tabous », mais par forcément. Les anecdotes et/ou les événements peuvent être rapportés de différentes manières par l'interlocuteur à son destinataire, en fonction de certains critères : l'identité sexuelle, l'âge, les liens relationnels et le contexte social.

Cette « pondération communicative » est telle que les femmes (et paradoxalement les plus jeunes) préfèrent souvent utiliser des mots dans une langue étrangère² (plus précisément le français). Elles expriment, de cette manière, un fort sentiment d'aliénation (par rapport à l'objet de la communication) mais aussi un vrai conservatisme sociolinguistique (par rapport à la conception psychologique et communicative des expressions). Du reste, selon Bonfante (1972, p.198),

« Les mots obscènes nous choquent peu ou pas s'ils sont prononcés dans une langue étrangère... Notre sensibilité morale est moins délicate pour les autres langues, et ce qui est étranger a un air plus fin, moins vulgaire, moins courant³. »

Les emprunts lexicaux

Les emprunts lexicaux sont nombreux en arabe tunisien et sont utilisés indistinctement par les femmes jeunes et âgées. Cependant le choix – fait par les jeunes – de la langue étrangère (langue des emprunts) est conditionné par l'incidence de cette langue dans leur imaginaire et leur *modus vivendi*. Le conservatisme se manifeste alors en cohérence avec certains « idéaux communicatifs » au sens large et non par rapport à l'âge comme on peut le penser. Trabelsi, dans son étude (1991), reporte des emprunts significatifs, utilisés de manières différentes par les femmes jeunes (numéro 1) et les femmes plus âgées (numéro 2) :

- a) train : 1. *trān* / *train* 2. *trīnu*
- b) film (au pluriel) : 1. *films* / 2. *fālmuwāt*⁴
- c) avocat : 1. *muḥam* / 2. *avukātu*
- d) chauffeur : 1. *chauffeur* / 2. *safūf/sufār*
- e) régime alimentaire : 1. *régime* / 2. *rīgla*

Il existe, en effet, une correspondance subtile entre la valeur sémantique, étymologique et historique dans leurs choix lexicaux. Les jeunes femmes privilégient la langue française (et parfois l'arabe littéraire) en la maîtrisant parfaitement. Les femmes d'âge mûr, en revanche, favorisent plutôt la langue italienne et sont moins attentives à la forme lexicale des emprunts. Le *gap* (fossé) générationnel, en effet, désigne une attitude linguistique qui tient compte d'une multiplicité de facteurs d'incidence. La langue française était pour les femmes matures l'expression implicite de la colonisation alors que les Italiens habitaient les quartiers de Tunis et avaient un statut social comparable à celui des Tunisiens.

Le recours aux termes étrangers de ces femmes dites « matures » traduit une forte aliénation et explique, en partie, leur flou naturel. Les femmes âgées refusent toute sorte d'assimilation, y compris la langue, qui manifeste implicitement leurs attitudes face à la vie. Les jeunes filles, en revanche, possèdent une représentation complètement différente sur l'usage des mots venant d'ailleurs. La langue française et la langue anglaise sont souvent utilisées pour décrire techniquement des sujets de nature scientifique. Elles répondent à une exigence de précision. La maîtrise des langues étrangères est exigée dans l'exercice de la « reproduction symbiotique » des espaces de loisirs (surtout touristiques), où la langue s'assimile également aux éléments constitutifs de la fiction commerciale. Les gens qui se tournent vers la rive sud de la Méditerranée sont totalement impliqués dans une vision ludique et perçoivent la Tunisie (et plus généralement le Maghreb) dans une représentation physique et morale de leur propre *habitus*.

Conclusion

Le Maghreb postcolonial particulièrement ouvert sur les échanges pluriels a favorisé de nombreuses mobilités de natures différentes. Cependant la perception qu'en ont les autochtones demeure prioritaire. La langue, ainsi que d'autres phénomènes culturels, reflète des attitudes sociales, en tenant compte de plusieurs facteurs d'incidence. De même, la centralité de l'individu dans chaque acte communicatif est fonctionnelle et constitutive ; il y existe une indissoluble correspondance entre la définition d'*origo*⁵ contextuelle et subjective :

« Le locuteur n'est pas un individu qui occupe une position contingente dans l'espace : il est membre d'une communauté qui partage un plan du territoire construit autour d'un centre identifié une fois pour toutes. Nous sommes confrontés à une forme particulière de *deixis*. Cette forme partage avec la *deixis* personnelle la référence à une *origo*. Elle s'en distingue parce qu'elle n'exprime pas le point de vue du locuteur, mais impose au territoire l'empreinte durable de la communauté qui l'habite. Pour la distinguer de la *deixis* personnelle, je propose l'étiquette de *deixis* ancrée dans le milieu, ou plus simplement de *deixis* du milieu » (Prandi, 2006, p.389).

Les femmes tunisiennes ont confié, à la langue, la fonction de non-assimilation au processus des pollutions exogènes qui ont été générées par la mondialisation postcoloniale. Au niveau phonologique, morphologique et sémantique, les femmes tentent de conserver une « entité d'origine », non seulement pour se distinguer en tant que « variante de genre », mais pour « patrimonier » un savoir. Cela, dans un but de préservation linguistique en capitalisant l'ancestralité de leurs signes, expressions et significations. Force nous est cependant de constater une coïncidence / correspondance sémantique entre le sens du voyage / pèlerinage et en même temps de l'extranéité / étranger.

Le mot *rumī*⁶ est utilisé en arabe tunisien pour signifier l'étranger. Ce terme est aussi synonyme de « touriste » et il a un lien étymologique avec *romeo* qui signifie « le pèlerin ». La conservation se retrouve dans la langue même, ainsi que dans les pratiques féminines en Tunisie. Cette attitude est peut-être proportionnelle, *mutatis mutandis*, à l'importance de l'oralité dans la société. Saada Lucienne, qui a fait une étude très intéressante sur le langage féminin en Tunisie, conclut son travail en parlant de l'existence d'une « métaphorisation dans la langue », c'est-à-dire d'une implication constante et perpétuelle afin d'équilibrer les

perceptions émotives et culturelles avec les besoins de la représentation linguistique *stricto sensu*. « Un geste est une croyance matérialisée et une parole informulée ou informulable ».

Références bibliographiques

- Attia A., « Description phonologique du parler arabe de Mahdia (Tunisie) », *Cahier du CERES*, AAVV, « Travaux de phonologie. Parlers de : Djemmal, Gabes, Mahdia (Tunisie), Treviso (Italie) », Série Linguistique n°2, Tunis, 1969, p.116-138.
- Baccouche T., « Description phonologique du parler arabe de Djemmal (Tunisie) » *Cahier du CERES*, AAVV, Travaux de phonologie. « Parlers de : Djemmal, Gabes, Mahdia (Tunisie), Treviso (Italie) », Série Linguistique n°2, Tunis, 1969, p.24-80.
- Baccouche T., « Tunisie », *Encyclopédie de l'Islām*, 1970, p.709-712.
- Baccouche T., « Le phonème "g" dans le parler arabe citadin de Tunisie », *Revue tunisienne de Science sociale*, n°30/31, 1972, p.103-137.
- Badía-Margarit A.-M., « Note sur le langage des femmes et la méthode d'enquête dialectologique », *Bulletin international de documentation linguistique*, vol. 2 A 53, 1953, p.15-18.
- Bonfante G., « Études sur le tabou dans les langues indo-européennes », AAVV, *Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally*, vol. XII, Genève, Slatkine reprints, 1972.
- Cohen D., « Koinè, langues communes et dialectes arabes », dans Cohen D., *Étude de linguistique sémitique et arabe*, The Hague Paris, Mouton, 1970(a), p.105-125.
- Cohen D., « Les deux parlers arabes de Tunis. Notes de phonologie comparée » dans Cohen D., *Étude de linguistique sémitique et arabe*, The Hague Paris, Mouton, 1970(b), p.150-171.
- Cohen D., (1970c) « Le système des voyelles brèves dans les dialectes maghrébins » dans Cohen D., *Étude de linguistique sémitique et arabe*, The Hague Paris, Mouton, 1970(c), p.172-178.
- Cohen D., « Variantes, variétés dialectales et contacts linguistiques en domaine arabe », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, vol. 68, 1973(a), p.215-248.
- Cohen D., « Pour un atlas linguistique et sociolinguistique de l'arabe », dans Galley M., *Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, 1973(b), p.63-69.

- De Saussure, F. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1974.
- Doutté E., *Magie & Religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, J. Maisonneuve et P. Geuthner S. A., 1984.
- Durand O., « L'arabo di Tunisi: note di dialettologia comparata », dans Lancioni G. et Durand O., *Dirāsāt Aryūliyya. Studi in onore di Angelo Arioli*, Roma, La Sapienza orientale, 2007.
- Durand O., *Dialettologia araba. Introduzione*, Roma, La Sapienza orientale-Manuali, 2008.
- Fathi H., « Genre, modernisation soviétique et usage des "langues de religion" en Asie centrale (Ouzbékistan et Tadjikistan) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°124, 2008-2, p.181-202.
- Grandguillaume G., « Arabisation et langues maternelles dans le contexte national au Maghreb », *International Journal of the Sociology of Language*, vol. 87 « Sociolinguistics of Maghreb », 1991, p.44-54.
- Marcato G., « Donna e linguaggio. Un rapporto difficile? Introduzione », dans Marcato G., *Donne & linguaggio. Convegno Internazionale di Studi*, Sappada/Plodn, Belluno, CLEUP, 1995, p.21-45.
- Martinet A., « Le genre féminin en indo-européen : examen fonctionnel du problème », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, vol. 52, 1956, p.83-95.
- Maḥhad Būrḳība, *Li-l-luḫāt al-ḥayya*, Tūnis, Li-l-lahja at-tūnsyya, Nasja tajrībyya, s.d.
- Pop S., « Recherches concernant l'influence du parler des femmes dans le domaine roumain », *Bulletin International de documentation linguistique*, vol. 2 A 53, 1953, p.27-33.
- Prandi M., « Le dialecte comme langue d'un territoire : la deixis ancrée dans le milieu » dans Mejri Salah, *L'arabe dialectal : enquêtes, descriptions, interprétations (Actes d'AIDA 6)*, Tunis, CERES, 2006, p.387-393.
- Saada L., « Le langage des femmes tunisiennes », dans Cohen D., *Mélange Marcel Cohen – Études de linguistique, ethnographie et sciences connexes offerts par ses amis et ses élèves à l'occasion de son 80^e anniversaire*, The Hague Paris, Mouton, 1970, p.320-325.
- Saada L., « Un problème de socio-sémiotique : les intersections culturelles », dans Galley M., *Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, 1973, p.453-464.
- Sommerfelt A., « L'élément social dans les changements phonétiques et phonémiques » dans Cohen D., *Mélange Marcel Cohen – Études de*

linguistique, ethnographie et sciences connexes offerts par ses amis et ses élèves à l'occasion de son 80^e anniversaire, The Hague Paris, Mouton, 1970, p.137-139.

Skik H., « Description phonologique du parler arabe de Gabes (Tunisie) », *Cahier du CERES*, AAVV, Travaux de phonologie. « Parlers de : Djemmal, Gabes, Mahdia (Tunisie), Treviso (Italie) », Série Linguistique n°2, Tunis, 1969, p.84-114.

Trabelsi C., « De quelques aspects du langage des femmes de Tunis », *International Journal of the Sociology of Language*, vol. 87 « Sociolinguistics of Maghreb », 1991, p.87-98.

Vicente Á., « Génesis y clasificación de los dialectos neoárabes », dans Corriente F., Vicente Á., *Manual de dialectología neoárabe*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2008, p.19-66.

Notes

¹ Badía Margarit, A. M., 1953, p.17-18 ; Pop S., 1953, p.27-33 ; Marcato G., 1995.

² Cf. Trabelsi, 1987, p.91-92.

³ G. Bonfante, « Études sur le tabou dans les langues indo-européennes », AAVV, *Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally*, vol. XII, Genève, Slatkine reprints, 1972, p.198.

⁴ Le mot au singulier est utilisé de la même manière par les jeunes et les femmes âgées : *aflām*.

⁵ L'auteur précise que la définition de « origo » est attribuée à Karl Bühler, *deixis am Phantasma*.

⁶ Le féminin est *rumīa* – « l'étrangère ».

CONCLUSION GENERALE

L'héritage colonial sur les circulations contemporaines entre l'Europe et le Maghreb

Fabienne Le Houérou
(CNRS – IREMAM)

Cela fait maintenant plusieurs décennies que l'on évoque le terme de « circulations » pour désigner les petits déplacements. Ces mouvements entre le Maghreb et l'Europe sont l'objet d'études contemporaines et intéressent de plus en plus les universitaires. Les études ont été marquées par l'influence du travail théorique du sociologue Alain Tarrius qui a consacré le terme « circulation » (territoire de circulations) afin de désigner les migrations volontaires temporaires, entre le Maghreb et l'Europe, donnant une impulsion aux explorations sur l'« anthropologie du mouvement » (Tarrius, 2002). Un courant d'études sur les « navetteurs » ou les *harragas* (de l'arabe, « brûleurs » se rapportant à la brûlure des frontières) a exploré les allées et venues entre l'Europe et le Maghreb. Les milieux marchands, négociants, mais également étudiants, ont été l'objet d'études où les perspectives historiques avaient été parfois négligées. Or, ces mouvements s'inscrivent dans une histoire et les mobilités liées à la mondialisation ne relèvent pas de la « génération spontanée ». L'émergence de certains secteurs d'activités comme le tourisme, les activités sportives, les pèlerinages, les déplacements de santé (médecines douces, relaxation, thalassothérapie, chirurgie esthétique, soins dentaires) s'inscrivent désormais dans une forme de migration internationale. Ces mises en circulations font du Maghreb un territoire privilégié des classes moyennes qui définissent clairement une préférence pour les rivages sud de la Méditerranée en raison de la proximité géographique d'une part, de liens privilégiés et de convenances liées à la langue et aux proximités culturelles d'autre part.

Ces périples pluriels, liées aux secteurs du loisir et de la santé (pris au sens large), sont un des effets, les plus spectaculaires, d'une catégorie sociale qui cherche, au Maghreb, un territoire de « ressourcement ». Par Maghreb, il est surtout question de la Tunisie et du Maroc dont les politiques touristiques présentent des points communs. L'usage du terme Maghreb, par trop réductif, tend à homogénéiser un espace très diversifié. Les territoires récréatifs mis en place en Tunisie et au Maroc existent peu ou pas en Algérie. Le Maghreb, comme espace vacancier de récréation (*re-recreation space*), recoupe ainsi une réalité déjà clivée (Tunisie, Maroc / Algérie), un « *ethnoscape* » (Appadurai, 1996) éclaté. Un territoire du ressourcement intérieur et extérieur, cadre d'une recherche d'un mieux vivre ou lieu du refoulement du stress...

Ce phénomène coïncide historiquement avec la décolonisation. Les premiers grands complexes hôteliers tunisiens datent des années 1960 et 1970. Ils ont été les piliers du phénomène de balnéarisation du littoral tunisien et marocain. La balnéarisation est donc ancienne, largement identifiée comme un phénomène postcolonial et post-soixante-huitard. Or, cette exploitation des côtes existait pendant la période coloniale et le choix touristique des plages était déjà à l'œuvre bien avant cette période. Pour s'en convaincre, les différentes sources telles la littérature coloniale, les guides touristiques et les albums de photos des anciens « colons » mettaient en scène, dès les années 1920, les loisirs balnéaires. Force est de constater que les choix touristiques n'ont fait qu'accélérer cet emballement pour les plages. Les décennies 1980, 1990 et 2000 ont confirmé une tendance qui existait au préalable.

Quelles continuités pouvons-nous repérer dans les mouvements des classes moyennes qui vont se re-crée au Maghreb ? L'évolution de ces séjours ne se limite plus à de simples vacances et mettent les villes du Maghreb au centre de circulations cosmopolites. Pour être compétitifs, les complexes hôteliers offrent des activités toujours nouvelles. Cette polyvalence des invitations est l'une des conséquences des compétitions marchandes provoquant également une hybridation culturelle intéressante, positionnant le Maghreb au carrefour des cultures.

Ces croisements ne s'opèrent plus sur une mise en contact par le haut, entre élites intellectuelles traditionnelles. Le tourisme de masse fabrique des interactions entre les classes moyennes. Le dialogue des cultures se tisse entre couches sociales réunies dans les complexes hôteliers. Cet

avènement d'un cosmopolitisme créé par les classes moyennes est-il un phénomène en rupture avec l'époque coloniale ?

Pendant la période coloniale, ce sont surtout les élites qui voyagent et visitent le Maghreb. Le colloque de Kairouan de mai 2009 (organisé par l'historien Habib Kazdaghli) a montré le caractère élitiste de ce tourisme des Européens en Tunisie. Les Italiens, Espagnols Anglais et Allemands, en visite à Kairouan, étaient des intellectuels, des artistes ou membres des professions libérales. Il est question d'un élitisme de « curiosité intellectuelle » plus que d'une suprématie de type « économique ». Le tourisme culturel de l'époque coloniale au Maghreb (en particulier le cas de la Tunisie et des visites des vestiges romains) a cédé la place au « tourisme » de santé. Un glissement s'est opéré avec la démocratisation des loisirs et l'entichement pour les déplacements balnéaires au Maghreb. Il est question d'une rupture avec les voyages de la période coloniale qui prend parfois la forme d'une résurgence coloniale dans le rapport de puissance d'une culture qui se pense dominante (par exemple des touristes européens en situation d'imposer leurs activités et les valeurs d'une société de loisirs ou l'influence d'une musique comme *La danse des canards* dans les hôtels en Tunisie). Ces mouvements sud-sud (Le Houérou, 2004) et nord-sud nous permettent de comprendre les hiérarchies des circulations dans le monde. Plus particulièrement la difficulté de penser et de conceptualiser la migration.

Les spécialistes des migrations (notamment les sociologues) ont observé que les théories s'avéraient souvent décevantes et inopérantes sur cet objet scientifique largement pluridisciplinaire et fugitif. En effet, les vacanciers, les curistes ou les retraités au Maghreb peuvent choisir de définitivement s'installer après un séjour balnéaire ou une cure. Le chevauchement des voyages – apparemment sans lien avec un flux migratoire – trouble le raisonnement. En se complexifiant, les mouvements de populations se conjuguent dans une infinité de variantes. Des itinéraires au départ touristiques (de santé ou même religieux) peuvent se transformer en projets migratoires. Tel l'exemple de Nasser, maître spirituel soufi immigré en Italie, étudié par Paola Abenante dans cet ouvrage. Cette confusion des genres est l'un des effets les plus déroutants d'une mondialisation dont il est difficile de saisir le sens et la logique.

Les mobilités contemporaines sont-elles plus fluides dans le sens Nord-Sud ? Les uns se déplacent-ils plus facilement que les autres ? Cette hiérarchie de la circulation correspond-t-elle à un héritage colonial ?

Pourquoi les Français se déplacent-ils de manière massive vers le Maroc et la Tunisie et assez peu vers l'Algérie ? Quels compromis les États sont-ils parvenus à trouver entre eux ?

Ce questionnement autour des traces coloniales et des résonances du passé sur le présent participe d'un vaste questionnement et de polémiques dont le point culminant a été 2005.

En effet, la notion de colonisation positive dans l'article 4 de la loi du 23 janvier 2005 a introduit un vaste débat (Smouts, 2010, p.311). Elle a déclenché une *passionaria* de mémoire qui a pris la forme de véritables « algarades » mémorielles entre camps qui se jettent des chiffres de victimes à la figure. Cette instrumentalisation des morts liée aux différentes mémoires de la guerre d'Algérie a favorisé la concurrence des souffrances et inondé le débat d'un *pathos* que nous ne devrions pas ignorer ou « mépriser », car, c'est dans ce contexte, que les acteurs sociaux ont fait émerger les polémiques.

En France, l'irruption du postcolonial n'emprunte pas le chemin feutré académique des *Postcolonial Studies* anglosaxons mais naît au cœur même de la société civile (Boniface, 2010, p.374). Les conditions de cette « émergence » sont intéressantes car elles nous montrent que l'université est souvent *disconnected* des grandes discussions intellectuelles. Les signataires du manifeste des Indigènes de la République, les « assises de l'anticolonialisme postcolonial », les associations des professeurs du secondaire ont déclenché la lecture postcoloniale de la situation contemporaine dans l'arène publique. Marie-Claude Smouts insiste sur ces éléments fondamentaux dans une synthèse « sur l'émergence et les résistances des *Postcolonial Studies* en France ».

Aussi, la terminologie « postcoloniale » nous renvoie d'une part, à une chronologie froide « d'après colonie », mais d'autre part, à la pensée postcoloniale et à sa démarche. Une méthode qui consiste à poser en objet d'études les traces de la domination coloniale sur les phénomènes sociaux. Si cette hypothèse a été privilégiée c'est bien, qu'évidemment, on comprend le présent en résonance avec le passé et que la méthode de déconstruction du discours occidental se pose également comme une exigence heuristique. La pensée postcoloniale, dans le droit fil des lectures critiques d'Edward Saïd, remet en question l'universalisme des valeurs occidentales.

Pour ma part, la démarche « postcoloniale » a influencé ma manière de faire de l'histoire, en portant mon attention sur les opprimés. Des ensablés (colons fascistes de l'Éthiopie mussolinienne) aux réfugié(e)s

du Darfour, ce sont les immigrés sans voix qui ont été et sont l'objet d'un questionnement continué produit à l'écran. Un débat, parfois agressif entre historiens, place certains universitaires dans une posture de *deus ex-academia* clamant l'inutilité des *Postcolonial Studies*. Tant il est vrai que le terme « postcolonial » n'existe pas en arabe. Les langues du Maghreb connaissent le terme « *Istiqlal* » (indépendance) mais ignorent le concept anglo-saxon de *postcolonial* (comme le signalait Chachoua en 2011 dans une conversation). En effet, pour les sociétés du sud de la Méditerranée, le temps se découpe entre le moment colonial et l'indépendance. La césure temporelle de « postcolonial » intéresse parfois plus les Français et les Européens que les pays du sud. Le concept postcolonial se présente comme englobant tout l'espace temps d'après 1962. Si tout phénomène historique – après les indépendances – est qualifié de « postcolonial », toute chronologie aboutit à une annulation de l'histoire. Une fin de l'histoire (ainsi que l'écrivait Fukuyama en 1992). Dans cette perspective, tout avenir pourrait se caractériser de forcément « postcolonial ».

Ce n'est pas tant ce découpage du *chronos* qui aura retenu notre attention, que la démarche théorique des études. Il nous semblait, en revanche, heuristique de « donner de la voix à ces sans voix » (*voiceless*) de l'histoire.

L'approche des collègues, dans ce collectif de travail, est concrète : ils interrogent leurs terrains, leurs pratiques, leurs archives. Leur métier de chercheur. Ils ne tentent pas de convaincre du bien-fondé ou du mal-fondé du postcolonial mais proposent de saisir l'objet mobilité, migration, déplacement au sein d'une dialectique de ruptures et de continuités entre le colonial et l'après colonie.

Il s'agissait pour le colloque, tenu à Aix-en-Provence les 25 et 26 octobre 2010, d'ouvrir un chantier ; d'engager des espaces de discussions, des pics de comparaisons, sur des objets aussi divers que ces mobilités plurielles, conjuguées par plusieurs disciplines, plus qu'une grand messe contre ou pour les *Postcolonial Studies*.

Les mouvements des sociétés du sud de la Méditerranée sont de plus en plus difficiles et soumis à de multiples contraintes administratives. Les séjours académiques, on le constate avec nos étudiants, se transforment en parcours d'épreuves à franchir afin de s'inscrire dans une université au nord. Les mille et une tracasseries bureaucratiques, auxquelles les étudiants doivent faire face, érodant leurs motivations. Le mouvement est ainsi découragé en amont par un principe de dissuasion. Le harcèlement administratif n'étant qu'un des *side effects* d'un nord qui se protège des

mobilités du sud. Les inégalités de déplacements, si évidentes aujourd'hui, ne peuvent-elles pas être interprétées tel un legs colonial ?

Le Maghreb, en se transformant en territoire « récréatif » pour les uns (Tunisie et Maroc) et espace isolé pour l'autre (Algérie), interroge l'ordre des circulations et le compromis avec l'ancienne puissance coloniale qu'il induit. Le phénomène de mondialisation qui consiste pour les classes moyennes européennes à rechercher les prix les plus compétitifs pour se « ressourcer », ne se situe-t-il pas, de cette manière, dans le *continuum* d'une forme de domination ?

Il est question d'anciens colons face à d'anciens colonisés qui, par le biais du nouveau marché des vacances, se retrouvent. En ce sens, le cas algérien jouit d'une particularité dans sa manière de ne pas s'inscrire dans cette mobilité de l'après indépendance... L'État algérien se singularise en n'institutionnalisant pas ce face à face entre ancien colonisé et nouveau touriste. Les rencontres demeurent discrètes, privées et marginales. Tels ces bus d'anciens colons venus sur les lieux de leurs mémoires, revisiter les « sites du souvenir » le temps d'une escapade mémorielle.

Les pages riches d'émotion des auteurs du présent ouvrage nous apportent une dimension intime, sensible et réfléchissante sur ces parcours. Belkacem Ayache, Gisèle Seimandi, Geneviève Falgas ont évoqué avec densité ces escapades mémorielles de Français natifs d'Afrique du nord pour qui le voyage est une plongée archéologique dans la mémoire individuelle. Les accents personnels sont souvent savoureux.

Colette Zytnicki fait une excursion dans la littérature de voyages du XIX^e siècle. Elle nous fait partager les visions de touristes français qui découvrent l'Algérie coloniale. Elle révèle les couleurs contrastées des imaginaires de ces classes moyennes en situation coloniale.

Plus tard, après les indépendances, André Martel et Jean-Robert Henry, jeunes étudiants ou coopérants au Maghreb, au tournant des années 1950 et 1960, nous livrent à travers des récits de vie leurs itinéraires au Maghreb comme des rites d'initiation. Des découvertes fondamentales qui auront une grande influence sur leurs carrières de chercheurs ou de professeurs. Ces périples d'intellectuels, après la décolonisation, sont paradigmatiques d'un nouveau rapport au sud grâce à un regard décentré – « postcolonial » ?

De leur côté, Idris Hachi, Mohammed Benhlal nous ont raconté les voyages émerveillés de l'élite maghrébine du début du XX^e siècle, le regard de « vaincus » pour qui l'Europe occupe une posture centrale enviable et copiable.

Nous avons effectué une progression chronologique avec l'étude de Kamel Chachoua qui nous plonge dans l'univers « postcolonial » de la cité en banlieue parisienne. Un monde impitoyable raconté par Yousef, jeune immigré kabyle qui nous révèle les évolutions des regards sur la France. Un regard accusateur et désabusé qui s'exprime dans une *Marseillaise* sifflée, symbole de désenchantement postcolonial.

De Yousef, dominé parmi les dominés, à *EuroDisney*, nous sommes passés aux circulations des touristes occidentaux dans la médina de Fés où Baptiste Buob nous a entraîné dans le monde des guides touristiques. Les découvreurs de sites, cicérones, sont ainsi observés à la loupe dans leurs gestes ordinaires et leurs stratégies commerciales en mettant à nu le système de la commission qui échappe au touriste qui cherche, avant tout, à se nourrir de l'illusion que, justement, « il n'est pas touriste ».

Lorsqu'il est à la fois « touriste » et « curiste », tel le client de thalassothérapie en Tunisie, sa position se modifie et se complexifie comme l'observe Fabienne Le Houérou. Grâce à la description minutieuse d'une station balnéaire intégrée à Hammamet (Tunisie), l'auteur procède à un rapprochement insolite entre ces camps de vacances et les camps de réfugiés en insistant sur le caractère d'enfermement.

Des univers clos qui utilisent la relaxation, Stéphane Héas et Hafsi Bedhioufi se sont intéressés aux techniques de relaxation du corps importées des États-Unis, dès les années 1990, qui se sont greffées sur des traditions anciennes (*hammam*) dans les univers touristiques au Maghreb, en apportant tout un lot de contradictions et de fascinations. Hors des complexes touristiques, les centres de relaxation sont toujours suspectés d'outrages aux mœurs. Des univers formés par des classes moyennes dans leurs périples re-crétifs.

Ces articles écrits sur la base d'ethnographies dans les univers touristiques – novateurs et originaux – relient le voyage récréatif au reste des économies du loisir en faisant ressortir l'invention à l'œuvre d'un cosmopolitisme s'appuyant sur une consommation « moyenne ». Nous les avons découverts empêtrés entre exotisme de pacotille et rapport marchand au monde, tentant de se débarrasser du stress d'une vie trop pressée.

L'intérêt pour le patrimoine au Maroc est également exploré à travers une expérience de co-construction de projet entre chercheurs et ayants droit berbères sur le devenir d'un grenier (Aoujgal) accroché à une falaise et dont Jean-Paul Cheylan et Liliane Dumont ont filmé l'aventure (2008). Ces mises en partage étant également des « tentatives » de créations

communes (franco-marocaines) postcoloniales. Tentative heureuse et isolée de ré-enchantement partagé entre « eux » et « nous ».

Des sportifs, acteurs de jeux sur l'espace méditerranéen, dévoilés par Driss Abbassi nous ont montré le visage politique de compétitions susceptibles de renforcer une identité imaginée.

Méditerranéens ? Les circulations plurielles sont également spirituelles. Une dimension qui a été explorée, avec originalité, par Johan Leman et Paola Abenante qui nous ont narré ces passages (traversées) d'une religion à l'autre en procédant à des descriptions sur le terrain italien et belge.

Enfin, le périple des vocables et des paroles a été emprunté par Simona Silvestri qui souligne les capacités du dialecte tunisien (parlé par les femmes) à résister aux « pollutions » extérieures de la mondialisation et l'uniformisation de la langue. Une recherche qui témoigne du retour des dialectes arabes qui se manifeste, parfois, comme des « revanches » postcoloniales ?

Références bibliographiques

- Appadurai A., *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001, 322p.
- Bancel N., Blanchard P., Dewitte P. (dir.), « Imaginaire colonial, figures de l'immigré », numéro spécial de la revue *Hommes et Migrations*, n°1207, juin 1997.
- Bancel N., Bernault F., Blanchard P., Boubeker A. (dir.), *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société françaises*, Paris, La découverte, 2010.
- Blanchard P., « De l'indigène à l'immigré », dans Bancel N., Bernault F., Blanchard P., Boubeker A. (dir.), *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société françaises*, Paris, La découverte, 2010.
- Blanchard P., Lemaire S., *L'Afrique, un continent des nations*, Toulouse, Milan, 1997.
- Boniface P., « La France, la diversité et notre relation au monde », dans Bancel N., Bernault F., Blanchard P., Boubeker A. (dir.), *Ruptures postcoloniales, Les nouveaux visages de la société françaises*, Paris, La découverte, 2010.
- Blanchard P., Blanchoin S., *L'empire colonial à son apogée, propagande et réalités*, Paris, TDC/CNPD, 1996.

- Delabarre F., Blanchard P., Bancel N., *Images d'Empire. Trente ans de photographies officielles sur l'Afrique française (1930-1960)*, Paris, La Martinière, 1997.
- Fukuyama F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- Le Houérou F., « Les territoires usurpés des ex-réfugiés dans le nord-est soudanais », dans V. Lassailly-Jacob (dir), « Territoire d'exils : les camps de réfugiés », *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 1, 2006, p.62-76.
- Le Houérou F., *Migrants forcés éthiopiens et érythréens en Égypte et au Soudan, passagers d'un monde à l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Smouts M.-C., *Les études postcoloniales*, Paris, Presses de Sciences Po, septembre 2010.
- Tarrius A., *La mondialisation par le bas ; les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 2002.
- Tarrius A., *L'aménagement à contretemps : nouveaux territoires immigrés à Marseille et Tunis*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- Weil P., *Qu'est ce qu'un Français ?*, Paris, Grasset, 2002.
- Weil P., *Liberté, égalité, discriminations. « L'identité nationale » au regard de l'histoire*, Paris, Grasset, 2008.

RESUMES

Faire son « métier » de touriste dans l'Algérie coloniale de la Belle Époque

Colette Zytnicki examine la signification « d'être touriste » dans l'Algérie coloniale (1840-1939). Elle observe les représentations des touristes français arpentant les rues et les routes de l'Algérie coloniale. Analysant les répercussions de la « situation coloniale » sur les imaginaires et les pratiques des touristes « moyens » (terme emprunté à Bourdieu). Le fait colonial est-il en train de construire l'*habitus* du touriste ? Question fondamentale sur une activité en train de se constituer. Elle s'appuie sur des récits de voyage de classes moyennes de l'entre deux guerres.

Le regard du vaincu : deux algériens à Paris en 1852

Idir Hachi analyse le périple de deux notables algériens Ben Siam, originaire de Miliana dans l'Ouarsenis arabophone et Ben Ali Chérif, berbérophone, au milieu du XIX^e siècle. Ils élaborent deux apologies d'une France coloniale nourrie par une comparaison constante entre la gouvernance ottomane tyrannique et délétère (Ben Ali Chérif) et celle de la France juste et équilibrée. La description des mœurs françaises, positivement rapportée, souligne l'harmonie et la conciliation de l'ordre français et des éloges à l'égard de Napoléon III. Le récit de Ben Ali est celui du « vaincu » dont les dissonances silencieuses parlent de cette ambivalence inhérente à la situation coloniale.

Un voyage au pays des monstres d'acier

Mohammed Benhlal narre l'expérience originale d'élèves officiers, lauréats marocains, en visite en France en 1921 et 1929. Les témoignages traduisent la vision du monde de jeunes gens exprimant un émerveillement naïf à l'égard de cette France impériale perçue comme puissance civilisationnelle. Perceptions qui nous permettent de valoriser la démarche *émique* consistant à entreprendre l'archéologie mentale des cadres de réflexions des acteurs et le prisme d'un inconscient colonial. L'idée d'une civilisation supérieure étant avalée, voire digérée, comme un allant de soi. Jamais questionnée. Ces périple s'apparentent plus à des voyages publicitaires (en faveur de la France) traduisant une déficience critique. Ils écrivent ce qui est censé plaire à leur mentor, le général Leclerc qui les a invités. Il s'agit donc d'une mobilité sous la houlette de la puissance coloniale. Des visites cultes à l'égard de la *puissance mère*, vénérée, le temps d'un voyage initiatique.

La chaîne de la violence. Entretien avec Yousef : un fils d'émigré et un enfant de l'immigration

Kamel Chachoua propose, à partir d'un entretien, effectué en 2005, avec Yousef, fils et petit-fils d'un émigré algérien, une sorte d'*auto analyse assistée*, des mécanismes de production et de reproduction de la violence dans une famille immigrée « ordinaire » d'une banlieue parisienne. Ce texte est précédé d'une note ethnographique serrée sur un épisode de vie douloureux et macabre des deux parents de Yousef, dans leur village en

Haute-Kabylie, durant la guerre d'indépendance. Il nous montre également le lien entre l'émigration-immigration algérienne en France et le fait colonial en général.

Les retours des Français de Tunisie après l'indépendance : entre pèlerinage et tourisme

Geneviève Falgas fait revivre les voyages mémoriels d'anciens colons de Tunisie, leurs périple postcoloniaux. « Colons » d'hier, imprégnés par le prisme du voyage-culte. La visite est parfois « presque sacrée » sur les lieux de la colonisation. Geneviève Falgas se penche sur l'état d'esprit des Français de Tunisie lorsqu'ils se rendent en Tunisie comme touristes dans les années 2000. Elle évoque l'ambivalence de ces « anciens de Tunisie », touristes sans l'être vraiment, tout en l'étant. Certains itinéraires sont des « pèlerinages » qui ravivent une mémoire. Mais il existe autant de retours que d'histoires individuelles.

Nostalgie : les voyages réminiscences des Pieds-Noirs. 45 ans après, le retour vers la terre natale

Belkacem Ayache interprète un document visuel sur les Pieds-Noirs. Un documentaire qui retrace le périple réminiscence d'anciens colons en Algérie, 45 ans après avoir quitté Oran. Il explore la « *Nostalgie* » comme expérience postcoloniale ambivalente, à la fois douloureuse et joyeuse. Il insiste sur la relation de ces « anciens français de Tunisie ou d'Algérie » avec les cimetières qui *symbolisent* les plaies de retours non cicatrisées. Les morts traçant cette frontière mentale, spirituelle qui nous ramène à la blessure d'antan. Ces voyages postcoloniaux d'anciens colons nous rappellent que cette histoire est aussi une histoire des émotions, celles d'une vague migratoire de Français pour qui le voyage est un exercice mémoriel.

La mère patrie

Gisèle Seimandi témoigne de son retour en Algérie. Voyage qu'elle fait après avoir écrit un livre *Le Lac des Oiseaux. Vivre après l'Algérie*. Tout au long de ces pages, elle reconstruit, dans l'imaginaire, des lieux qu'elle ne connaissait pas, car trop jeune au moment du départ et réincarne les personnes figées sur les photographies familiales. Le retour lui permet, 55 ans plus tard, de revivre certaines scènes évoquées à travers son écriture et surtout de répondre à ses interrogations concernant la « mère patrie ».

Tunisie 1954. Déplacement professionnel et parcours initiatique en temps de transition politique

André Martel. Entre le temps du voyage colonial et celui du voyage postcolonial s'écoule généralement une période de transition, difficilement prévisible dans sa durée et ses manifestations. L'indépendance paraît acquise, à terme, mais sa traduction dans les comportements du proche décolonisé reste impossible à prévoir. Ce type de déplacement dont on connaît à priori le commencement mais pas le terme, même s'il est programmé, affecte selon les cas un nombre plus ou moins important d'individus ; le plus souvent des fonctionnaires. C'est cette expérience qui est rapportée en évoquant son affectation d'enseignant en Tunisie au printemps 1954, en période de troubles, son départ dans une situation apaisée par le discours de Carthage (31 juillet 1954), son

parcours initiatique d'insertion sur fond d'une part d'attente de l'indépendance en Tunisie, de soulèvement dans l'Algérie voisine (La Toussaint rouge) d'autre part.

L'apprentissage d'un décentrement du regard : à propos d'un « voyage d'initiation » accompli en Afrique au tournant de la décolonisation

Jean Robert Henry rapporte ici une expérience originale de jeunes français en Algérie au tournant de la décolonisation. Il insiste sur la référence au tiers-monde comme credo d'une génération arrimée à l'idéologie du développement qui, sublimant le passif colonial, légitime désormais sans complexe le rêve néo-exotique et l'expatriation. Il décrit de manière authentique une expérience personnelle forte de découvertes de mondes non-européens qui structurera durablement l'itinéraire personnel et professionnel. Une initiation qui sera la source d'un décentrement du regard.

Les voyages sportifs dans le Maghreb colonial et postcolonial : le cas des Jeux méditerranéens

Driss Abbassi. L'approche chronologique des Jeux méditerranéens contribue à éclairer les évolutions et les transformations des relations franco-maghrébines après les indépendances. Les Jeux méditerranéens sont avant tout, pour beaucoup d'acteurs sportifs, un voyage. Mais néanmoins, en s'institutionnalisant et en se politisant à l'extrême, notamment au tournant de la décennie 1970, les Jeux méditerranéens, comme le sport en général, deviennent le lieu métaphorique de la revanche politique contre l'ancien colonisateur. S'inscrivent alors, dans l'espace sportif, de nouvelles relations postcoloniales marquées par une animosité durable entre la France et les pays du Maghreb.

Le cosmopolitisme des classes moyennes au XXI^e siècle : l'exemple de la Thalassothérapie en Tunisie

Fabienne Le Houérou se penche sur la question des hiérarchies de circulations en explorant les mouvements des classes moyennes au Maghreb. À partir de l'expérience tunisienne de thalassothérapie, elle interroge les réinventions cosmopolites à l'œuvre et les métissages d'une nouvelle culture née à partir de la consommation de loisir des classes moyennes. Une enquête de plusieurs années, dans un centre d'Hammamet, éclaire l'interdépendance entre consommation et culture et permet d'interpréter la station de cure / loisir comme un espace de sens clos, lieu de contrôle et de cantonnement volontaire. Paradoxalement, cette « réserve confortable » de l'hôtel / cure présente d'étonnantes analogies avec l'espace contraint et concentrationnaire des camps de réfugiés. Du camp de vacances au camp de réfugié, une logique de l'enfermement détermine les rapports sociaux en postcolonie.

Les relaxations au Maghreb aujourd'hui : des versions mixtes et édulcorées entre Orient et Occident ?

Stéphane Héas et Hafsi Bedhioufi. Les méthodes de relaxation au Maghreb apparaissent noyées dans l'offre touristique en particulier en direction des étrangers. En effet, dans le cadre des complexes touristiques, la détente est omniprésente. Les séjours touristiques contemporains présentent cette double caractéristique de détente et d'activité,

notamment d'activité physique. Les vacances à l'adresse des étrangers sont bivalentes : actives et reposantes. Cette offre n'est pas exclusive au Maghreb, ce qui l'est davantage est l'absence de visibilité des revendications libertaires, très puissantes en Europe et aux États-Unis. L'offre ambulatoire de relaxation n'est pas équivalente sur ces territoires ; avec elle, ce mouvement de mobilisation alternative aux soins hospitaliers ne peut avoir la même envergure, ni la même diffusion surtout dans des pays où la démocratie et plus largement la liberté d'expression et d'entreprendre n'ont pas non plus le même poids. Demeure des convergences, par exemple l'odeur de souffre des centres de détente et de massage qui, ici comme ailleurs, sont l'objet de contrôles policiers. La pseudo libération des corps fait florès et déstabilise les repères corporels anciens...

Au Maroc, le touriste comme une proie. Cicérones, captation et commission

Baptiste Buob propose une analyse de l'économie du tourisme dans la médina de Fès au Maroc en s'intéressant plus particulièrement au rapport quasi cynégétique qui peut s'instaurer entre le voyageur et son guide. L'étude de la circulation de l'argent du tourisme et des procédures de captation met à jour l'existence d'un marché singulier, rendu intentionnellement opaque, où la capacité de débusquer et de masquer les informations est une compétence capitale. Au-delà d'une relation caricaturale entre des chasseurs et des proies, il montre notamment que le déni de la réalité économique, pourtant au fondement de la relation touristique, est une des conditions d'un possible désenchantement.

Les conversions entre l'islam et le christianisme en milieu belgo-marocain : mobilités spirituelles et glissements ethnoculturels dans un contexte postcolonial

Johan Leman constate que dans les villes du continent ouest-européen se développe un multiculturalisme qui se nourrit d'une culture des mobilités postcoloniales. Il s'attache à caractériser cette mobilité spirituelle comme un mouvement qui va d'un christianisme sécularisé vers l'islam d'une part, et, dans une moindre mesure, de l'islam vers un christianisme essentiellement évangélique, d'autre part. Son article étudie ces deux mobilités dans une ville comme Bruxelles et, plus largement, en Belgique. Pour les décrire et les comprendre, il fait appel à une interprétation socioculturelle du concept de « différance » (avec « a ») de Derrida et à la notion de *sujet excessif* de Rothenberg.

Une *rihla* au XXI^e siècle : migrations et mobilité spirituelle d'un maître soufi contemporain

Paola Abenante propose une lecture de la migration postcoloniale à travers les outils fournis par le genre littéraire de la *rihla*, c'est-à-dire les récits des voyageurs musulmans concernant leurs pèlerinages physiques et spirituels à la recherche du savoir. L'ethnographie décrit les « déboires » de Nasser, maître soufi et immigré. Tout en évoquant le quotidien d'un *leader* spirituel dans ce qu'il y a de plus ordinaire, elle aborde la migration comme un rapport tenu entre l'extérieur et l'intérieur, le physique et le spirituel. En s'intéressant à l'histoire de Nasser, elle illustre ici la thématique d'Abdel Malek Sayyad sur l'immigration comme expérience corporelle. Pour Nasser, la migration s'ancre dans le corps, siège et réceptacle, de l'expérience. Paola Abenante inscrit ce cas

d'étude dans une triple mobilité. Il est question d'une mobilité postcoloniale ordinaire d'un migrant égyptien, mais également de son voyage intérieur et finalement de la mobilité spirituelle des Italiens face aux enseignements d'un maître soufi.

Patrimonialisation et recherche-action empathique en Haut Atlas marocain : voyage des regards

Jean-Paul Cheylan et Liliane Dumont mettent en scène dans le documentaire *Les greniers d'Aoujgal* (<http://video.com/agharas>) des efforts conjugués – franco-marocains – de préservation du patrimoine de greniers accrochés aux falaises du Haut Atlas marocain à Aoujgal. Un site d'une exceptionnelle beauté mais également un espace d'équilibre agraire complexe. Ils tenteront de saisir la spécificité *émique* du chercheur et de son regard. *Un regard « éthique et mobile »*. La falaise est un patrimoine vernaculaire et identitaire, un impressionnant grenier situé dans le Haut Atlas marocain est exploré dans l'article par le truchement de divers regards historiques et contemporains. Les perspectives de valorisation envisagée par les groupes sociaux attachés à ces lieux sont abordées en pratiquant une approche de recherche-action délibérément empathique dont le film documentaire rend également compte.

L'errance des certaines paroles en arabe tunisien : le langage féminin comme persistance aux changements de l'époque postcoloniale

Simona Silvestri. Le langage féminin, considéré comme « variante de genre », figure pour sa propre entité ontologique, une expression différentielle de l'altérité. Cette distinction se mesure en arabe tunisien dans une forme de conservatisme au niveau linguistique, en vue des « contaminations » exogènes, dérivées de l'influence coloniale. La persistance de certains traits morphologiques, sémantiques et phonologiques dans le langage des femmes tunisiennes est révélatrice d'une volonté explicite de représentation linguistique « originaire, autochtone », qui est transmise de génération en génération. L'incidence du langage féminin, au fil du temps, reste proportionnelle à la morphologie sociale et historique des villes. En général, en arabe tunisien et aussi dans d'autres langues de la Méditerranée, la symbolisation dans les paroles assure dans sa forme métaphorisée la volonté inconsciente d'expression personnelle, qui est, pour les femmes tunisiennes, une attitude de préservation.

Quatrième de couverture

Le projet de convoquer des espaces de circulations très diversifiés entre le Maghreb et l'Europe comme celles des sportifs, des offres de relaxations, des touristes, des anciens Pieds-Noirs, des coopérants techniques français, des convertis à l'islam, des *imans* du sud immigrés en Italie, les mobilités verbales et leurs nouveaux usages, pose la question du déplacement de manière générique. Déconstruit l'apparence chaotique des circulations au XXI^e siècle grâce à une remise en perspective historique qui nous fait apparaître les continuités et les hiérarchies de ces mouvements. Que le tropisme des migrations soit sud-sud ou nord-sud, il existe des courants qui sont difficiles de remonter en sens inverse. Des forces économiques, sociales, ethniques, régionales, nationales poussent les passagers à agir de façon déterminée. C'est la définition même du tropisme comme réaction d'orientation en direction d'un *stimulus*. Cet ouvrage tente de distinguer le destin circulatoire des uns et des autres. Il questionne deux siècles de voyages et tente de saisir les vitesses de la Méditerranée en interrogeant ses mémoires afin d'élucider le paradoxe de ces rives si proches et pourtant si lointaines. Le livre épluche la question des mobilités coloniales et postcoloniales au ras des sources, en convoquant diverses disciplines. Fabienne Le Houérou a rassemblé les textes d'un colloque international organisé avec l'université de Provence et l'IREMAM qui s'est tenu à Aix-en-Provence en octobre 2010. Chercheure à l'IREMAM, elle s'interroge sur la mondialisation des classes moyennes en relation avec la baléarisation de la Méditerranée et associe à ses travaux écrits des films sur ses enquêtes scientifiques. Cet ouvrage est le premier de la collection « Mondes en Mouvements » qu'elle dirige et qui s'intéresse aux mobilités plurielles : migrations, immigrations, migrations forcées.

Nos auteurs sont historiens, anthropologues, sociologues, jeunes chercheurs et doctorants et s'intéressent aux mobilités plurielles sur l'espace méditerranéen. Ils convoquent leurs sources et leurs terrains pour questionner la hiérarchie des circulations et leurs évolutions sur deux siècles.

ABBASSI Driss, historien, chercheur associé à l'IREMAM ;
ABENANTE Paola, anthropologue, chercheuse à associée à l'IREMAM ;
AYACHE Belkacem, doctorant en histoire à l'IREMAM ; BEDHIOUFI
Hafsi, professeur de sociologie à Sousse (Tunisie) ; BENHLAL
Mohamed, ingénieur de recherche à l'IREMAM ; BUOB Baptiste,
anthropologue, cinéaste, chercheur au CNRS LESC-UMR 7186,

Nanterre. CHACHOUA Kamel, sociologue, CNRS, IDEMEC ; CHEYLAN Jean-Paul, géographe, directeur de recherche au CNRS, UMR ESPACE 6012, Avignon ; chercheur associé CIRAD ES-TETIS ; DUMONT Liliane, cinéaste ; FALGAS Geneviève, historienne, chercheur associée au laboratoire FRAMESPA, Toulouse ; HACHI Idir, doctorant en histoire à l'IREMAM ; HÉAS Stéphane, sociologue, MCU-maître de conférence à l'université de Rennes 2 ; HENRY Jean-Robert, directeur de recherche au CNRS, juriste, IREMAM ; LE HOUEROU Fabienne, historienne, chercheure à l'IREMAM et cinéaste ; LEMAN Johan, professeur d'anthropologie à l'université de Leuven, Belgique ; MARTEL André, historien, professeur émérite des universités ; SILVESTRI Simona, étudiante en linguistique à l'université « L'Orientale » de Naples ; SEIMANDI Gisèle, éditrice à la MMSH d'Aix-en-Provence ; ZYTNICKI Colette, maître de conférence en histoire à l'université de Toulouse-Le Mirail, laboratoire FRAMESPA, UMR 5136.

